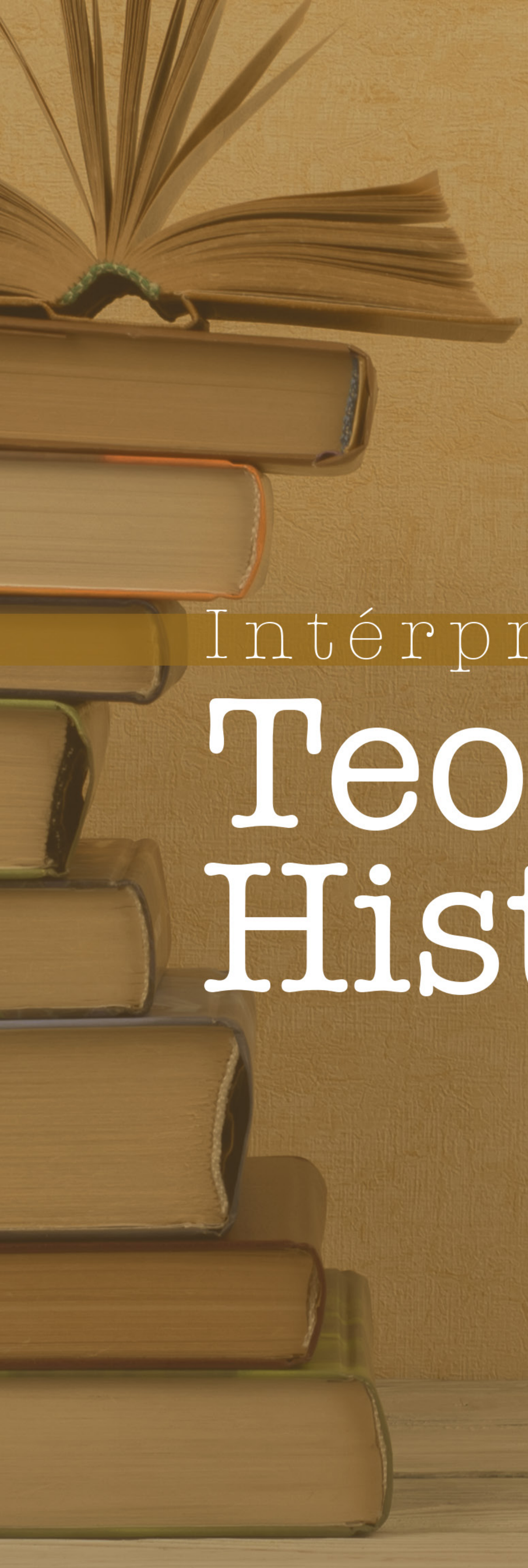
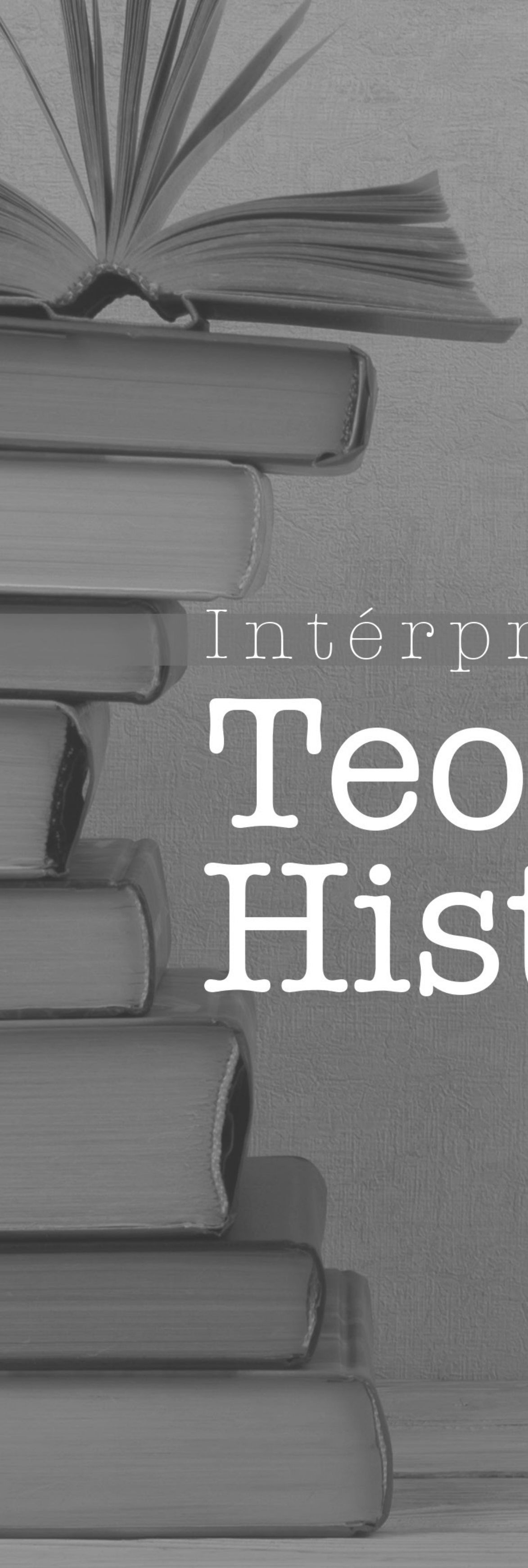


Dagmar Manieri
Ana Paula de Jesus

Intérpretes de Teoria da História

Atena Editora
Ano 2024



Dagmar Manieri
Ana Paula de Jesus

Intérpretes de Teoria da História

Atena Editora
Ano 2024

Editora chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Editora executiva
Natalia Oliveira
Assistente editorial
Flávia Roberta Barão
Bibliotecária
Janaina Ramos
Projeto gráfico
Ellen Andressa Kubisty
Luiza Alves Batista
Nataly Evilin Gayde
Thamires Camili Gayde
Imagens da capa
iStock
Edição de arte
Luiza Alves Batista

CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS

Intérpretes de teoria da história

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Yaiddy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Autores: Dagmar Manieri
Ana Paula de Jesus

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M278 Manieri, Dagmar
Intérpretes de teoria da história / Dagmar Manieri, Ana Paula de Jesus. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-3165-7
DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.657242012

1. Teoria da história. I. Manieri, Dagmar. II. Jesus, Ana Paula de. III. Título.

CDD 901

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

Para fins desta declaração, o termo 'autor' será utilizado de forma neutra, sem distinção de gênero ou número, salvo indicação em contrário. Da mesma forma, o termo 'obra' refere-se a qualquer versão ou formato da criação literária, incluindo, mas não se limitando a artigos, e-books, conteúdos on-line, acesso aberto, impressos e/ou comercializados, independentemente do número de títulos ou volumes. O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação à obra publicada; 2. Declara que participou ativamente da elaboração da obra, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final da obra para submissão; 3. Certifica que a obra publicada está completamente isenta de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação da obra publicada, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. A editora pode disponibilizar a obra em seu site ou aplicativo, e o autor também pode fazê-lo por seus próprios meios. Este direito se aplica apenas nos casos em que a obra não estiver sendo comercializada por meio de livrarias, distribuidores ou plataformas parceiras. Quando a obra for comercializada, o repasse dos direitos autorais ao autor será de 30% do valor da capa de cada exemplar vendido; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Em conformidade com a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), a editora não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como quaisquer outros dados dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

De uma forma geral nos cursos universitários da disciplina "Teoria da História" se utilizam textos (de autores renomados da área) relativamente longos. A vantagem desses textos é que o autor – geralmente os intérpretes da Teoria da História – apresenta suas argumentações para determinada perspectiva teórica. Nelas, presenciamos os conceitos utilizados, bem como se há algum modelo teórico mais abrangente que dê significado à perspectiva teórica. Aqui, o professor deve fazer o trabalho de interpretação, destacando os pontos positivos e, por que não, as ausências. O devido professor deve, sempre, se amparar na didática de sua disciplina, algo que indica a possibilidade da eficácia de seu ensinamento.

Com a experiência educacional, sente-se a carência de uma forma diversificada de se ensinar. Aqui, justificamos a pertinência desses pequenos textos em "Intérpretes de Teoria da História". Essa "forma diversificada" implica em revisão e acréscimo ao que foi ensinado de início. Revisão, pois ao expor um determinado tema, o professor pode incorrer no erro de ser mal compreendido; acréscimo, pois daquilo que foi mostrado ainda permanece os vazios de compreensão para os aluno(a)s. Além do mais, esses pequenos textos podem propiciar exemplos (práticos) daquilo (os conceitos, as perspectivas teóricas) que foi ensinado em sala de aula.

Desta forma, "Intérpretes de Teoria da História" só se sustenta em seu ambiente educacional, como um instrumento/complemento do processo de aprendizagem. Desses textos, podem ser extraídas questões relevantes para o campo da Teoria da História. Trata-se de desafios que o professor precisa "plantar" no caminho dos aluno(a)s. Como definir a noção de capital que surge no capitalismo como sujeito? Que nova temporalidade inaugura a modernidade? Os intelectuais no Mundo Antigo utilizavam a mesma noção de sentido histórico que os modernos? Quais os objetivos do ensino de História? Aqui, são alguns exemplos de questões que podem ser retiradas desses pequenos textos.

Dessa forma, "Intérpretes de Teoria da História" pode funcionar como um excelente material didático complementar. Minha experiência tem comprovado essa valoração, pois na fase final da aula, vou até aos "pequenos textos": leio, faço um comentário e lanço alguns desafios (as questões). Como bem indicou John Dewey, não há experiência educacional se o ambiente da escola não promover desafios que façam despertar um novo nível de inteligência.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Nos últimos tempos tem surgido em torno da disciplina Teoria da História um conjunto de novas problemáticas. É claro que elas enriquecem o devido campo de saber, mas ao mesmo tempo traz uma série de questões: a) Quais os limites da disciplina?; b) Seus objetivos se renovam?; c) Como pensar a teoria na prática cotidiana? Dessa forma, a tarefa da Teoria da História não se resume – assim como no passado – em nos apresentar um sentido para a história. Para além desse sentido, o que está em jogo neste momento é o pensar epistemológico do próprio conhecimento histórico. Ao lermos Jörn Rüsen ou Paul Ricoeur, por exemplo, constata-se que a Teoria da História está atenta ao desenvolvimento de outros campos do saber, bem como traduz para sua prática de conhecimento esses novos avanços.

Em torno dessas problemáticas, podemos citar dois autores do século XIX que trouxeram contribuições importantes para a História: Karl Marx e Friedrich Nietzsche. Sobre o primeiro, constatam-se alguns novos princípios para o campo da História: a) A visão sobre a história através da luta de classes; b) Os níveis sociais compreendidos através da determinação econômica; c) O fenômeno da ideologia. Assim, o historiador – que não é necessariamente marxista – a partir do século XX deve estar ciente dessas novas abordagens. Já como efeito do pensamento de Nietzsche, surge uma hermenêutica que está presente, principalmente, nos intelectuais da pós-modernidade. Há, também, o perspectivismo nietzschiano que nos mostra os motivos de uma representação. Eis dois exemplos que enriqueceram o campo da História.

Nesse sentido é tarefa da Teoria da História pensar essas novas apreensões, o significado do (novo) conhecimento delas advindo. Sabe-se que o campo da Histórica apresenta uma forma de prática de conhecimento que realiza dois sentidos. No primeiro, constrói-se uma figura para personagens silenciados pelo saber. Este foi o trabalho de Carlo Ginzburg que em *O queijo e os vermes* nos mostra a figura de Menocchio. A História trouxe em evidência a cultura popular de uma região renascentista da Europa através de suas ideias e práticas. Também foi o estudo de Michele Perrot em *Os excluídos da história*; nesta obra, mulheres operárias, prisioneiros e tantos outros sujeitos são mostrados em suas rebeldias e desejos de uma vida humanizada. Mas é tarefa da História, também, desconstruir representações usuais. Por isso a razão das biografias, um dos ramos importantes da História. Ver o exemplo da obra de Simon Montefiore, *Stálin*.[1] Quantas dificuldades se defronta o historiador ao se realizar um quadro com a figura de Stálin. Um dos líderes da revolução bolchevique e que se transforma em ditador; esta representação é comum, nas interpretações equilibradas da era bolchevique. Mas em Montefiore surge um Stálin humano, sempre ao lado da imagem de um líder frio que persegue implacavelmente

1 MONTEFIORE, Simon S. *Stálin*: a corte do czar vermelho. Tradução de Pedro M. Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2021.

seus “inimigos”. Presenciamos, também, o esforço dos homens de poder, sempre ao seu lado, na tarefa de construir a imagem de herói em torno de Stálin. Inúmeros problemas em uma biografia, portanto.

Assim, a História como saber se relaciona com as representações: ela deve construir novas representações, quanto suspeitar das representações já constituídas. São dois movimentos que fazem parte da História. E mesmo essa construção, ela não deixa de herdar os avanços dos trabalhos anteriores. Como enfocam Ricoeur, Koselleck, entre outros, a História como saber necessita de uma constante reescrita.

Nos dias atuais, o que se observa entre os pensadores da História é uma atenção especial aos efeitos (sobre a História) de outros campos de saber. Isto já se verificou com os efeitos da prática filosófica sobre a História; ela é interessante no exemplo da psicanálise. A partir dos escritos de Freud, o ser humano é concebido como um ser simbólico. Observar quantos efeitos este princípio provocou, especialmente no campo das artes. A equilibrada interpretação de Paul Ricoeur da psicanálise comprova este fato, o que implica em dizer que as “descobertas” de Freud ampliam os horizontes da cognoscibilidade da História: isto se comprova nos estudos históricos denominados de “mentalidade”.

O que se considera como efeitos não pode ser confundido com os ataques diretos à História. Sobre esses últimos, podemos citar o envolvimento do estruturalismo e dos estudos sobre a linguagem. Sob o “fogo intenso” dessas duas correntes de pensamento, a História é obrigada a se defender. Mas de forma inteligente (é a estratégia do campo científico), a defesa equivale à apreensão de novos princípios criados por esses campos de saber. É assim que a História se aperfeiçoa, aprofunda suas problemáticas, sem deixar de lado os princípios fundadores. Esta é a forma de movimento do saber histórico, sempre acossada – assim como os romanos antigos – pelos “perigos” da fronteira.

SOBRE A TEMPORALIDADE

1. A IDADE DO OURO EM OVÍDIO

"A primeira Idade foi a do Ouro em que, sem lei nem castigo, espontaneamente os homens praticavam a boa-fé e a justiça. Não temiam os castigos, nem estavam escritas no bronze ameaçadoras leis, e a turba suplicante não temia as palavras dos juízes. Sentiam-se seguros, sem precisar de proteção. Os pinheiros não se cortavam das montanhas e [os homens] não desciam as correntes dos rios para visitar outras terras; e os mortais não conheciam outras margens, além das suas; ainda não havia profundos fossos em volta dos castelos; não havia trombetas, nem corno de bronze, nem espadas, nem elmos. E, sem guerras, viviam tranquilos num doce repouso. A terra era virgem, sem precisar de enxadas ou charruas, nem ser sulcada pelo arado, produzia tudo, em liberdade: alegres, com os alimentos que ela dava, sem trabalho, [os homens] colhiam os frutos das árvores, os morangos dos bosques, os mirtilos, as amoras pendentes das noites espinhosas e as landes caídas da grande árvore de Júpiter. A primavera era eterna, e os doces zéfiros acariciavam com seus tépidos sopros, as flores aparecidas sem prévia sementeira. Embora por arar, a terra abundava de cereais e o campo, não desbravado, ondulava de pesadas espigas: rios de leite e néctar corriam e o loiro mel escorria do verde carvalho".[1]

2. EXPERIÊNCIA E FUTURO

"Sob a solidez da essência e da ideia há o tecido da experiência, essa carne do tempo, e é por isso que não estou certo de ter perfurado até o núcleo duro do ser: meu incontestável poder de tomar terreno, de extrair o possível do real não vai até dominar todas as implicações do espetáculo e fazer do real uma simples variante do possível; ao contrário, os mundos e os seres possíveis é que são variantes, duplos do mundo e do Ser atuais".[2]

3. A QUALIDADE DO PRESENTE

"Sem dúvida, para nós outrem [o Outro] nunca existirá como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor, nele nós nunca assistimos, assim como em nós, ao ímpeto da temporalização. Mas duas temporalidades não se excluem como duas consciências, porque cada uma só se sabe projetando-se no presente e porque aqui elas podem enlaçar-se. Assim como meu presente vivo dá acesso a um passado que todavia eu não vivo mais e a um porvir que não vivo ainda, que talvez eu não viverei jamais, ele também pode dar acesso a temporalidades que eu não vivo e pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência

1 Ovídio, *Metamorfoses I* In: Le Goff, 2010, p. 294, 295.
2 Merleau-Ponty, 1992, p. 111.

privada retoma e assume. A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, em que encontramos nossa corporeidade, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das "explicações" naquilo que elas têm de legítimo – e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade".[3]

4. O PRESENTE E A ALTERIDADE DO PASSADO

"Diante de uma formação histórica esvaziada de sua relação ao mundo, deve-se recordar a relação à prática constitutiva do saber histórico, que lhe confere seu caráter formativo. Naturalmente os campos da experiência histórica da alteridade, acessíveis pela formação, não podem ser relacionados diretamente ao agir atual para orientá-lo. (É nesse ponto que aparecem as muitas simplificações correntes da contribuição da história para a formação política). Por outro lado, o olhar histórico formado, voltado para a alteridade do passado, pode sensibilizar a consciência para a especificidade de seu tempo presente. Ele pode aprofundar a consciência de que os dias de hoje se passam de outra forma do que no passado, porque as condições da vida prática de cada um são historicamente específicas. É numa consciência assim que vive um agudo "sentido da realidade" (Humboldt) do próprio tempo, e um sentido desses sempre resulta em benefício da competência dos sujeitos para agir".[4]

5. A VIVACIDADE DO PASSADO

"É preciso, por outro lado, resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo. É preciso reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas, massacradas até. Em suma, contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário, temos de tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada. Ora, essas são duas faces de uma mesma tarefa: pois somente expectativas determinadas podem ter sobre o passado o efeito retroativo de revelá-lo como tradição viva. É por isso que nossa meditação crítica sobre o futuro pede o complemento de uma meditação semelhante sobre o passado".[5]

6. HISTORICISMO E A DIMENSÃO DO DEVIR

"[Em Hegel], o Ser real concreto (revelado) é ao mesmo tempo identidade e negatividade. Logo, ele não é apenas Ser-estático-dado (*Sein*), espaço e natureza, mas

3 Merleau-Ponty, 2006, p. 580.
4 Rüsen, 2010b, p. 113, 114.
5 Ibid., p. 368.

também devir (*Werden*), tempo e história. Ele é não apenas identidade-ou-igualdade-consigo (*Sichselbstgleichheit*), mas também Ser-outro (*Anderssein*) ou negação de si mesmo como dado, e criação de si como diferente desse dado. Em outros termos, ele é não apenas existência-empírica (*Dasein*) e necessidade (*Notwendigkeit*), mas também ação (*Tat*, *Tun*, *Handeln*) e liberdade (*Freiheit*)".[6]

7. A CATEGORIA DE PERÍODOS EM HISTÓRIA

"O recorte do tempo em períodos é necessário à história, quer seja ela considerada no sentido geral de estudo da evolução das sociedades ou no tipo particular de saber e de ensino, ou ainda no sentido de simples desenrolar do tempo. Entretanto, essa divisão não é um mero fato cronológico, mas expressa também a ideia de passagem, de ponto de viragem ou até mesmo de retratação em relação à sociedade e aos valores do período precedente. Por conseguinte, os períodos têm uma significação particular; em sua própria sucessão, na continuidade temporal ou, ao contrário, nas rupturas que essa sucessão evoca, eles constituem um objeto de reflexão essencial para o historiador".[7]

8. A TEMPORALIDADE CRISTÃ

"Daniel, que expõe ao rei persa Nabucodonosor a série dos quatro períodos [da história], indica que cada reino marcará um declínio em relação ao precedente, até o reino criado por Deus, que enviará um "Filho de homem" (no qual os Pais da Igreja quiseram reconhecer Jesus) sobre a Terra, o qual conduzirá o mundo e a humanidade para a eternidade. Portanto, essa periodização combina a idéia de decadência nascida do pecado original e a fé no futuro de uma eternidade que será – Daniel não o diz, mas deixa subentender – uma felicidade para os eleitos e uma desgraça para os danados. Por sua vez, Agostinho insiste ainda mais sobre a decrepitude progressiva, modelando-a na imagem da vida humana, que finaliza na velhice. Sua periodização contribui para reforçar o pessimismo cronológico que reinava reiteradamente nos monastérios da alta Idade Média. Adicionando-se ao desaparecimento progressivo do ensino das línguas e das literaturas grega e latina, o sentimento de declínio nele prevalece, e a expressão *mundus senescit*, "o mundo envelhece", torna-se corrente nos primeiros séculos da Idade Média".[8]

9. GOSTO E REPRESENTAÇÃO NA IDADE MÉDIA

"Cada época tem seu próprio sentimento poético, e não podemos usar o nosso para julgar o dos medievais. Provavelmente, nunca conseguiremos reproduzir em nós o sutil deleite com o qual o medieval descobria nos versos do mago Virgílio mundos de

6 Kojève, 2014, p. 446.
7 Le Goff, 2015, p. 12.
8 Ibid., p. 18, 19.

prefigurações (ou talvez o possa fazer de um modo não muito diferente o leitor de Eliot e de Joyce?); mas não entender que ele provava uma alegria efetiva neste exercício significa não se permitir a compreensão do mundo medieval. No século XII, o miniaturista do Saltério de Sant'Albano de Hildesheim representou o assédio de uma cidade fortificada. Mas pensando que a imagem pudesse não resultar muito agradável, ou muito legítima, nota: o que a imagem representa *corporaliter*, vocês o podem ler *spiritualiter*, trazendo à mente, através do combate representado, as lutas que sustentam assediados pelo mal. É claro que o pintor pressupõe que este tipo de função seja mais pleno e satisfatório do que o puramente visual".[9]

10. MAQUIAVEL E A TEMPORALIDADE DO MUNDO

"Já aconteceu, por exemplo, que uma cidade ou província recebesse das mãos de um legislador sábio a sua organização política e, apoiada na sabedoria do fundador, melhorasse cada dia o seu governo. Quem nascer em tal Estado, e louvar o passado por comparação com o presente, se enganará – um erro provocado pelo motivo que mencionei. Mas, quando a época da decadência chegar, ele estará certo em louvar o passado. Refletindo sobre a maneira como as coisas acontecem, penso que o mundo não se modificou substancialmente: que sempre guardou igual parte de bem e de mal. O bem e o mal, contudo, têm passado de um país a outro, como nos indicam as informações que temos hoje dos reinos antigos – que a variação dos costumes tornava diferentes uns dos outros, embora o mundo, como um todo, permanecesse imutável".[10]

11. A RELATIVIDADE DO TEMPO EM HERDER

"A metacrítica de Herder contra Kant e sua representação formal do tempo como pressuposto empírico de toda experiência nesse entretempo passou a compreender todas as ciências: "Propriamente, cada coisa mutável tem em si a medida de seu tempo; e esta é válida mesmo se não houvesse outra; duas coisas do mundo não têm a mesma medida do tempo. Minha pulsão, o passo ou o voo de meu pensamento não é medida de tempo para outros; o fluxo de uma corrente, o crescimento de uma árvore não é medida de tempo para todos os fluxos, árvores e plantas. (...) Pode-se com propriedade e determinação dizer que há no universo incontáveis tempo para um tempo (...)" (Cf. Herder). A relatividade do tempo no espectro de múltiplos tempos, como, depois de Leibniz, Herder pensou, adiantando-se a Einstein, e como Friedrich Cramer demonstrou, exige de cada âmbito de conhecimento e de cada experiência determinações próprias e novas das relações entre repetitividade e singularidade, cada vez diferentes, mesmo que possam ser analisadas por processos interdependentes".[11]

9 Eco, 2014, p. 141.
10 Maquiavel, 1979, p. 196.
11 Koselleck, 2021, p. 62, 63.

12. IDADE MÉDIA E RENASCIMENTO EM MICHELET

"Ela [a Idade Média] é também um decalque de sua vida e de sua personalidade. Época de festa, de luz, de vida, de exuberância, a Idade Média de Michelet se torna, quando da morte de sua primeira esposa, em 1839, triste, obscurantista, petrificada, estéril. Se, por um lado, o historiador havia encontrado na Idade Média sua infância, sua matriz materna, agora ele a sente como um tempo longínquo, diferente, e até mesmo inimigo. Ele aspira a uma nova claridade: ela será o Renascimento. (...) Em relação ao termo "renascimento", Lucien Febvre assinala que, com um "r" minúsculo, seu emprego é freqüente para falar, por exemplo, de "renascimento das artes" ou de "renascimento das letras". Mas é Michelet, ele mesmo instigado por um sentimento de ressurreição no movimento da história, que dá ao período que começa no século XV – na Europa, sobretudo na Itália – o nome de "Renascimento", com "R" maiúsculo. Recebido no *Collège de France* em 1838, onde pronuncia sua lição inaugural em 23 de abril, Michelet ali encontra a tribuna que permitirá que esse termo se difunda amplamente entre 1840 e 1860 e que então se imponha como um período".[12]

13. BENJAMIN CONSTANT E A IRREVERSIBILIDADE DA HISTÓRIA

"Na verdade, o ascendente da história impregnou todo o pensamento ocidental, a partir do século XVIII. Ele influenciou o pensamento liberal de forma bastante forte, como o testemunham os escritos de Constant [1767-1830] sobre a "perfectibilidade humana", escritos esses que foram diretamente inspirados pela filosofia de Herder. Em Constant existe uma expressão bastante forte desta nova heterocronia, baseada no primado do futuro. Este é garantido pela história, e um dos seus princípios cardeais é o da irreversibilidade. Nada pode voltar atrás. Tudo tem que avançar. "O homem não retrocede em nenhum aspecto", escreve Constant. "É impossível, acrescenta ele, inspirar-lhe uma pulsão diferente do impulso progressivo". Constant expressa, desse modo, uma confiança extraordinária na história enquanto motor da perfectibilidade do homem. Esta confiança na história enquanto progresso existia já em Montesquieu [1689-1755], por exemplo. Contudo, tal como denota Manent [na obra, *Histoire intellectuelle du libéralisme*], se Montesquieu procurasse estabelecer a autoridade da história, ele veria de fato que esta indispensável autoridade ainda lá não estava. Em Constant, a história já desempenhou o seu papel. Ela já lá está. Ela impregna totalmente o seu raciocínio. A história segue um curso irreversível, diz-nos Constant".[13]

12 Le Goff, 2015, p. 46, 47.
13 Laïdi, 2001, p. 89, 90.

14. A TEMPORALIDADE EM FERNAND BRAUDEL

[Fernand Braudel em *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico*] dedica a primeira parte ao quadro geográfico e material, a segunda à economia e a terceira aos acontecimentos políticos. Esses três objetos, relativamente convergentes e relativamente independentes, correspondem a três temporalidades escalonadas: um tempo longo, o das estruturas geográficas e materiais; um tempo intermédio, o dos ciclos econômicos, da conjuntura; e o tempo curto do político, o do acontecimento. Fernand Braudel não se deixa ludibriar; de fato, melhor do que ninguém, ele conhecia a pluralidade ilimitada dos tempos da história".[14]

15. O TEMPO DA HISTÓRIA

"Na construção da história, vê-se a importância decisiva do trabalho sobre o tempo. Além de uma colocação em ordem, de uma classificação cronológica e de uma estruturação em períodos, trata-se de uma hierarquização dos fenômenos em função do ritmo da mudança de cada um deles. O tempo da História não é uma reta, nem uma linha quebrada feita por uma sucessão de períodos, nem mesmo um plano: as linhas entrecruzadas por ele compõem um relevo. Ele tem espessura e profundidade. Além de se fazer a partir do tempo, a história é uma reflexão sobre ele e sua fecundidade própria".[15]

16. A PRESENÇA DO PASSADO NO PRESENTE

"O passado é absoluta e irrecuperavelmente passado. Mas, ao mesmo tempo, o passado é presente e contém o futuro. Ele limita as possibilidades vindouras e libera outras, está previamente dado em nossa linguagem, está gravado em nossa consciência, assim como no inconsciente, em nossos modos de conduta, em nossas instituições e em sua crítica. Quem se ocupa do passado confronta-se consigo mesmo; ou, para falar com Hegel, o que fazemos como historiadores "não é propriamente história ou é uma história que ao mesmo tempo não é". Aqui, não resolvemos essa antinomia e permanece indecidido se ela é resolúvel. Mas uma coisa parece segura: devemo-nos pôr essa antinomia".[16]

14 Prost, 2017, p. 112.
15 Ibid., p. 114.
16 Koselleck, 2021, p. 149.

O DEBATE SOBRE A MODERNIDADE

17. SER MODERNO PARA O ABADE TERRASSON

"Os modernos são em geral superiores aos antigos: esta proposição é ousada no seu enunciado e modesta no seu princípio. É ousada, na medida em que ataca um velho preconceito; é modesta, na medida em que faz compreender que não devemos a nossa superioridade à medida própria do espírito, mas à experiência adquirida com os exemplos e as reflexões dos que nos precederam".[1]

18. O TÉRMINO DA "LONGA IDADE MÉDIA"

"Quando a mim, estimo que a mudança de período, ao final da longa Idade Média, se situa em meados do século XVIII. Ele corresponde aos progressos da economia rural, apontados e teorizados pelos fisiocratas; à invenção da máquina a vapor, imaginada pelo francês Denis Papin em 1687 e realizada pelo inglês James Watt em 1769; ao nascimento da indústria moderna que, na Inglaterra, vai se disseminar por todo o continente. No campo filosófico e religioso, a longa Idade Média se encerra com a obra que introduziu o pensamento racional e laico, a ciência e a tecnologia modernas: a *Enciclopédia*, da qual Voltaire e Diderot são os mais brilhantes participantes. Por fim, o término do século XVIII corresponde, no plano político, ao movimento anti-monarquista decisivo da Revolução Francesa".[2]

19. O MAGISTRADO E O LÍDER POLÍTICO (1689)

"A magistratura não o obriga a externar sua humanidade ou cristianismo. Mas é algo a persuadir [o líder religioso], outro a comandar [o magistrado], algo a pressionar com argumentos [o líder religioso], outro com punições. Este, só o poder civil tem o direito de fazê-lo; ao outro, a boa-vontade é autoridade suficiente. Cada homem está comissionado para admoestar, exortar, convencer o outro do erro e pela razão levá-lo à verdade: mas impor leis, receber obediência e competir com a espada pertence a ninguém além do magistrado. E neste terreno, afirmo que o poder do magistrado se estende não a estabelecer qualquer artigo de fé ou forma de adoração, por força de suas leis".[3]

20. SOBRE AS SEDIÇÕES (1689)

"Pois se os homens começam conspirações sediciosas, não é a religião que os inspira a isso em suas reuniões, mas seus sofrimentos e opressões que os fazem querer alívio. Quando justos e moderados, os governos estão sempre quietos e seguros. Mas a

1 Terrasson, *La philosophie applicable à tous les objects de l'esprit et de la raison* (1754) In: Le Goff, 2010, p. 184.
2 Le Goff, 2015, p. 123, 124.
3 Locke, 2004, p. 80.

opressão faz surgir fermentações e os faz lutar para cortar príncipes rudes e tirânicos. Sei que as sedições surgem com frequência, sob o disfarce de religião. Mas é verdade que, por causa da religião, os súditos são muitas vezes maltratados e vivem miseravelmente. Acreditem-me, os levantes procedem não de uma têmpera peculiar a esta ou aquela igreja ou sociedade religiosa, mas da disposição comum de toda a humanidade que, quando murmuram contra o excesso de carga, se esforçam naturalmente para ejetar qualquer príncipe que esteja apertando seus pescoços".[4]

21. O PRINCÍPIO DA LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA (1689)

"Resta que eu diga algo sobre essas assembleias que, sendo vulgarmente chamadas e talvez às vezes tendo sido nascedouros e viveiros de facções e sedições, procuram suportar a forma mais forte de objeção contra essa doutrina da tolerância. Mas isto não aconteceu por alguma coisa peculiar à mente de tais assembleias, mas pelas infelizes circunstâncias de uma liberdade opressa ou mal estabelecida. Essas acusações logo cessariam, se a lei da tolerância fosse estabelecida, de que todas as igrejas fossem obrigadas a estabelecer a tolerância, como fundamento para sua própria liberdade e ensinar a liberdade de consciência como o direito natural de todo homem natural, sejam igualmente dissidentes ou membros. E que ninguém pode ser compelido a assuntos religiosos pela lei ou pela força".[5]

22. A CONSTITUIÇÃO MODERNA

"A constituição moderna inteira já dizia que não há medida comum entre o mundo dos sujeitos e o dos objetos, mas ela anulava imediatamente esta distância ao praticar o contrário, ao medir humanos e coisas em conjunto com as mesmas medidas, ao multiplicar, sob o nome de intermediários, os mediadores. Os pré-pós-modernos, por sua vez, acreditam realmente que o sujeito falante é incomensurável ao objeto natural e à eficácia técnica, ou que deverá sê-lo caso ainda não o seja o bastante. Eles anulam, então, o projeto moderno, ao mesmo tempo em que pensam salvá-lo, pois seguem a metade da constituição que fala de pureza enquanto ignoram a outra metade que apenas pratica a hibridação. Acreditam que não há, que não deve haver mediadores. Do lado dos sujeitos, inventam a palavra, a hermenêutica, o sentido, e deixam o mundo das coisas derivar lentamente em seu vazio. Do outro lado do espelho, é claro, os cientistas e os tecnocratas mantêm uma atitude simétrica. Quanto mais a hermenêutica expande seu território, mas o naturalismo expande o seu".[6]

4 Locke, 2004, p. 106, 107.
5 Ibid., p. 105.
6 Latour, 2019, p. 75.

23. AS AMAS-DE-LEITE

"Segundo o testemunho dos diários de chefes de família da grande burguesia parlamentar, constata-se que as mães do século XVI amamentavam elas mesmas os seus filhos. Os autores de *Entrer dans la vie* [o diário da família Froissard] mencionam um trecho muito revelador de um desses livros de família. Madeleine Le Goux, casada em 1532 com Anatole Froissard, conselheiro do parlamento de Dole, teve cinco filhos e a todos amamentou. Estes começaram, quando se tornaram pais, a utilizar em proporções maiores ou menores os serviços de amas-de-leite. Já os netos de Madeleine Froissard, casados no princípio do século XVII, enviaram sistematicamente os filhos para a casa de amas desde o nascimento. Assim, em menos de trinta anos, observam os relatores desse testemunho, do fim do século XVI ao início do século XVII, a moda de enviar o filho para a casa de uma ama conquistou essa família de uma maneira irreversível. Segundo numerosos testemunhos, foi no século XVII que o uso de deixar a criança na casa da ama-de-leite se generalizou entre a burguesia. Foi a vez das mulheres dessa classe pensarem que tinham coisas melhores a fazer, e o disseram. Um estudo de Jean Ganiage ["*Nourrissons parisiens em Beauvaisis*" In: *Hommage à Marcel Reinhard*] sobre os lactentes parisienses confiados a amas-de-leite em Beauvaisis confirma esse fato. Mas é no século XVIII que o envio das crianças para a casa de amas se estende por todas as camadas da sociedade urbana. Dos mais pobres aos mais ricos, nas pequenas ou grandes cidades, a entrega dos filhos aos exclusivos cuidados de uma ama é um fenômeno generalizado".[7]

24. A CRÍTICA VOLTAIRIANA E A HISTÓRIA

"Estamos num século em que foram destruídos quase todos os erros de física. Já não é permitido falar do empíreo, nem dos céus cristalinos, nem da esfera de fogo no círculo da lua. Por que seria permito a Rollin, aliás tão estimável, embalar-nos com todos os contos de Heródoto e nos apresentar, como história verídica, um conto apresentado por Xenofonte como conto? E repisar, repetir a fabulosa infâncias de Ciro e suas pequenas prestidigitações, e a graça com que servia bebidas ao pai Astíages, que nunca existiu?".[8]

25. A RAZÃO ILUMINISTA E A HISTÓRIA

"Perguntei-me algumas vezes lendo Tácito e Suetônio: todas as extravagâncias atrozes imputadas a Tibério, a Calígula, a Nero são realmente verdadeiras? Deverei acaso acreditar, com base no relato de um único homem que viveu muito tempo depois de Tibério, que esse imperador, quase octogenário e que sempre tivera costumes decentes e mesmo austeros, tenha se entregado, na ilha de Capri, exclusivamente a deboches que fariam

7 Badinter, 1985, p. 67.
8 Voltaire, 2007a, p. 4.

corar um jovem Gitão? Quem me garante que transformou o trono do mundo conhecido num lugar de prostituição como jamais se viu entre os jovens mais dissolutos? (...) Essas torpezas abomináveis não são naturais. Um velho, um imperador, espiado por todos os que dele se aproximam e sobre o qual toda a Terra lança olhares tanto mais atentos quanto mais ele se esconde, pode ser acusado de tão inconcebível infâmia sem provas convincentes? Que provas Suetônio apresenta? (...) Tibério era detestado e, se eu tivesse sido cidadão romano, também o teria detestado, a ele e a Otávio, já que haviam destruído minha república; execrava-se o duro e pérfido Tibério e, se ele se retirara a Capri em sua velhice, era certamente para se entregar aos mais indignos deboches; mas isso realmente aconteceu? Ouvi dizer coisas horríveis sobre um muito grande príncipe e sua filha: nunca acreditei em nada, e o tempo justificou minha incredulidade. (...) Imagino que todo romano tinha a alma republicana em seu gabinete e se vingava às vezes, com a pena na mão, da usurpação do imperador. Presumo que o perspicaz Tácito e o contador de anedotas Suetônio desfrutavam de grande consolo caluniando seus senhores numa época em que ninguém se entretinha discutindo a verdade”.[9]

26. A HISTÓRIA NO ILUMINISMO

“A entrada em cena da História, no final do século XVIII, fundadora daquilo a que chamamos justamente o momento histórico, não significa naturalmente que o conceito de História tenha esperado por esta época para surgir. A ideia de História é tão antiga como o mundo. Ela remonta, pelo menos, aos gregos, nomeadamente a Tucídides, que substituiu a interpretação mitológica tradicional pela narração histórica dos fatos. Contudo, esta inovação não conseguiria ocultar dois elementos essenciais. O primeiro é que a filosofia grega implicada pela estrutura do mundo físico não deixa qualquer espaço para a história. Os objetivos que se propõe são físicos, lógicos, éticos e políticos, mas praticamente nenhum histórico. Em segundo lugar, e isto ainda parece mais central no nosso propósito, o mundo do devir é considerado fundamentalmente estranho à ideia de verdade. (...) No entanto, será necessário esperar pelas Luzes para que a História profana, liberta do domínio divino, tente dotar-se de um sentido autônomo apoiado na idéia de progresso e, em certos aspectos, na de esperança e de promessa de um mundo melhor realizável na Terra”.[10]

27. NERO E AGRIPA NA VISÃO DE VOLTAIRE

“Todas as vezes que li a abominável história de Nero e de sua mãe, Agripina, fiquei tentado a não acreditar em nada. É do interesse do gênero humano que todos esses horrores tenham sido exagerados; eles envergonham demais a natureza. (...) Quando um príncipe macula-se com alguns crimes, atribuem-lhe todos. Os parentes, os amigos dos proscritos,

9 Voltaire, 2007a, p. 29-32.
10 Laïdi, 2001, p. 77.

os descontentes fazem acusação sobre acusação; esquece-se a verossimilhança. O que importa que um Nero tenha cometido um crime a mais? Aquele que os narra acrescenta-lhes outros; a posteridade convence-se, e o perverso príncipe acaba merecendo até as imputações improváveis que lhe pesam sobre a memória. Acredito, com horror, que Nero deu seu consentimento para o assassinato da mãe, mas não acredito na história da galera. Acredito ainda menos nos caldeus que, segundo Tácito, haviam predito que Nero mataria Agripina: porque nem os caldeus, nem os sírios, nem os egípcios nunca predisseram nada, assim como Nostradamus e todos os que quiseram exaltar a própria alma".[11]

28. A NOÇÃO DE PROGRESSO NO ILUMINISMO

"Foi preciso chegar às vésperas da Revolução Francesa para que o Século das Luzes adotasse a ideia de progresso, sem restrições. Tocqueville coloca esta viragem decisiva em 1780. Já em 1749, o jovem Turgot tinha escrito as *Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain*. Mas em 1781, Servan publica o *Discours sur le progrès des connaissances humaines*, e a obra-prima de crença infinita no progresso será escrita por Condorcet, pouco antes de morrer: *Esquisse d'um tableau des progrès de l'esprit humain* (1793-1794). Só então os homens das Luzes vão substituir a ideia de um templo cíclico, que torna efêmera a superioridade dos antigos sobre os modernos, pela ideia de um progresso linear que privilegia sistematicamente o moderno".[12]

29. OS *PHILOSOPHES* DO ILUMINISMO

"Alguns *philosophes* achavam que o progresso – o avanço para uma condição em que todos esses valores interligados seriam inteiramente realizados – era inevitável: depois de muitas crises dolorosas, a humanidade deveria certamente atingir a perfeição. (...) E há outro paradoxo implicado. Pois os *philosophes* pensam que o homem é inteiramente o produto de fatores materiais – ambiente, instituições, talvez características psicológicas herdadas, educação, legislação. Assim, enquanto alguns enfatizam os fatores ambientais mais do que as influências criadas pelo homem, como a educação, outros consideram que as influências sociais têm maior força que as climáticas ou geográficas [em outra passagem, Isaiah Berlin comenta que "os *philosophes* talvez não tivessem consciência de como eram os filhos de seu tempo"]".[13]

30. A MODERNIDADE NO POETA BAUDELAIRE

"O termo "modernidade" foi lançado por Baudelaire no artigo *Le peintre de la vie moderne*, escrito na sua maior parte em 1860 e publicado em 1863. O termo teve um

11 Voltaire, 2007a, p. 32, 35, 36.
12 Le Goff, 2010, p. 184.
13 Berlin, 2009, p. 139.

sucesso inicial limitado aos ambientes literários e artísticos da segunda metade do século XIX: teve depois um reaparecimento e uma ampla difusão após a Segunda Guerra Mundial. Baudelaire – e isto é novo – não procura justificar o valor do presente – logo, do moderno – para além do fato de ser presente. "O prazer que retiramos da representação do presente não só provém da beleza de que se pode revestir, mas também da qualidade essencial de ser presente" (Cf. Baudelaire). O belo tem uma parte eterna, mas os "acadêmicos" (os sectários do antigo) não veem que tem também necessariamente uma parte "ligada à época, à moda, à moral, à paixão". O belo deve ser, pelo menos em parte, moderno. O que é a modernidade? É o que há de "poético" no "histórico", de "eterno" no "transitório". A modernidade tem ligações com a "moda". (...) Dá ao significado de moderno uma nuança que o liga aos comportamentos, costumes e decoração. "Cada época", diz, "tem o seu porte, o seu olhar, o seu gesto" ".[14]

31. KANT E O ILUMINISMO

"Kant acreditava no Iluminismo; foi seu grande defensor. Estou consciente de que este ponto de vista não é usual. Vejo Kant como o defensor do Iluminismo, embora a ele se atribua mais comumente a fundação da escola que o destruiu – a escola romântica de Fichte, Schelling e Hegel. Duas interpretações que, penso, são incompatíveis. (...) Mas, vejamos o próprio Kant descrever o Iluminismo: "O Iluminismo é a emancipação do homem de um estado de tutela que ele impõe a si mesmo (...), da incapacidade de usar sua própria inteligência sem uma orientação externa. Defino esse estado de tutela como auto-imposto porque é devido não à falta de inteligência, mas sim à falta de coragem e de determinação para usar a inteligência sem a ajuda de um guia. *Sapere aude*! Tem a coragem de usar tua inteligência! Este é o grito de batalha do Iluminismo". Nessa passagem, Kant diz algo muito pessoal, que reflete sua própria história. Criado na pobreza, dentro de ambiente estreitamente petista – uma versão rigorosa alemã do puritanismo – sua biografia é uma história de emancipação pelo conhecimento. Já maduro, o filósofo lembrava com horror o que chamava de sua "escravidão infantil". Não seria exagero dizer que o tema da sua vida foi a luta pela liberdade espiritual".[15]

32. MODERNIDADE E ILUMINISMO

"A ideia de modernidade substitui Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada. (...) A ideia de modernidade está, portanto, estreitamente associada à da racionalização. Renunciar a uma é rejeitar a outra. Mas a modernidade se reduz à racionalização? É ela a história dos progressos da razão, que são também os da liberdade e da felicidade, e da destruição das crenças, dos pertences,

14 Le Goff, 2010, p. 194.
15 Popper, 1972, p. 204, 205.

das culturas “tradicionais”? A particularidade do pensamento ocidental, no momento da sua mais forte identificação com a modernidade, é que ele quis passar do papel essencial reconhecido à racionalização para a ideia mais ampla de uma sociedade racional, na qual a razão não comanda apenas a atividade científica e técnica, mas o governo dos homens tanto quanto a administração das coisas”.[16]

33. A SUBJETIVIDADE E A MODERNIDADE

“O mesmo se aplica à vida social, na qual a escolha direta da “universalidade concreta” de um mundo-da-vida ético particular só pode acabar numa regressão à sociedade orgânica pré-moderna, que nega o direito infinito da subjetividade enquanto característica fundamental da modernidade. Uma vez que o sujeito-cidadão de um Estado moderno não pode mais aceitar sua imersão num papel social particular, que lhe confere um lugar determinado no interior do Todo orgânico social, o único caminho para a totalidade racional do Estado moderno passa pelo horror do Terror revolucionário: devemos extirpar implacavelmente as coerções da “universalidade concreta” orgânica pré-moderna e afirmar plenamente o direito infinito da subjetividade em sua negatividade abstrata”.[17]

34. OS PRINCÍPIOS DA SUBJETIVIDADE

“Nesse contexto a expressão subjetividade [em Hegel] comporta sobretudo quatro conotações: a) Individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) Direito de criticar: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) Autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) Por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a ideia que se sabe a si mesma. (...) Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a ciência objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: “Assim todos os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza” (Cf. Hegel). Os conceitos morais dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos”.[18]

35. O ESTADO E A CONCEPÇÃO DE SER HUMANO PRODUTIVO

“Ao falar do homem em termos de preço e de matéria-prima, Moheau [na obra *Recherches et considérations sur la population de France*, de 1778] utiliza o discurso

16 Touraine, 1995, p. 18.
17 Zizek, 2016, p. 114.
18 Habermas, 2002, p. 25, 26, 27.

capitalista da quantidade. Enquanto na antiga versão cristã do homem, era a qualidade da alma que contava acima de tudo, nesse final do século XVIII é em primeiro lugar a quantidade de homens que deve ser apreciada, pois esta é fonte de satisfação. Para ser ainda mais explícito, Moheau refere-se à Inglaterra, onde “foi calculado o preço de cada homem segundo suas ocupações: estima-se que um marinheiro vale tantos agricultores, e que alguns artistas valem tantos marinheiros. Não se trata de observar ... se a ocupação que rende mais escudos é realmente a mais útil ao Estado, mas observamos que nesse modo de avaliação, vemos o homem, segundo o emprego de suas forças ou de seu engenho, ser o princípio da riqueza nacional”. O ser humano converteu-se numa provisão preciosa para um Estado, não só porque produz riquezas, mas também porque é uma garantia de seu poderio militar. Em consequência, toda perda humana passa a ser considerada um dano para o Estado”.[19]

36. A FAMÍLIA DA ERA DAS LUZES

“Torna-se portanto cada vez mais difícil considerar a autoridade do marido sobre a esposa como o poder absoluto do soberano sobre o súdito, e tratar a própria mulher como outrora se tratava o filho. Ainda que não validasse juridicamente a igualdade real entre o homem e a mulher, o século XVIII aproximou consideravelmente a esposa do marido. Isso não se deveu apenas à importância crescente que a criança adquire na sociedade, mas também, em grande parte, a uma verdadeira obsessão da filosofia das Luzes: a busca da felicidade, logo seguida pela valorização do amor. Esses dois novos valores virão reforçar oportunamente a homogeneização dos esposos entre si, e mesmo a dos pais e filhos. Nesse sentido, a procura da felicidade familiar é um passo importante na evolução rumo à igualdade”.[20]

37. O PERSPECTIVISMO EM CHLADENIUS

“No entanto, [Chladenius (1710-1759)] esteve definitivamente na origem da temporalização da perspectiva ao afirmar que a determinação de um ponto de vista é a condição para o conhecimento histórico. Para Chladenius, se existe verdadeiramente uma História, a representação que dela se faz nunca é única, porque a forma como a vemos ou a lemos varia de um indivíduo para outro, de uma sociedade para outra. Portanto, no início, existe sempre um ponto de vista sobre as coisas que só pode, pois, ser relativo. Em relação a este aspecto, Chladenius está muito próximo de Vico. Porém, onde ele é verdadeiramente inovador é quando salienta que o reconhecimento do ponto de vista perspectivo sobre as coisas não implica, de forma alguma, uma parcialidade do historiador. “A perspectiva será subjetiva. Ela não é por isso parcial”. Ao afirmar isto, Chladenius liberta o historiador, que

19 Badinter, 1985, p. 154.
20 Ibid., p. 173.

pode doravante aliar o rigor da observação à profundidade do olhar. Chladenius historiciza de alguma forma a questão da conformidade do ponto de vista com o objeto histórico. Desta forma, ale abre a via para um procedimento onde a busca da verdade histórica não passa nem pela ocultação do ponto de vista do historiador nem pela sua subordinação a uma metafísica, mas, pelo contrário, pela sua afirmação plena e completa. O ponto de vista torna-se a condição da busca da verdade histórica. Ele é tanto mais essencial quanto ele não pode, a partir de então, construí-lo senão recorrendo ao seu próprio pensamento, e portanto à sua experiência".[21]

38. ILUMINISMO E A NOÇÃO DE CULTURA

"[No Iluminismo], a "cultura" seria um agente da mudança do *status quo*, e não de sua preservação; ou, mais precisamente, um instrumento de navegação para orientar a evolução social rumo a uma condição humana universal. O propósito inicial do conceito de "cultura" não era servir como registro de descrições, inventários e codificações da situação corrente, mas apontar um objetivo e uma direção para futuros esforços. O nome "cultura" foi atribuído a uma missão proselitista, planejada e empreendida sob a forma de tentativas de educar as massas e refinar seus costumes, e assim melhorar a sociedade e aproximar "o povo", ou seja, os que estão na "base da sociedade", daqueles que estão no topo. A "cultura" era associada a um "feixe de luz" capaz de "ultrapassar os telhados" das residências rurais e urbanas para atingir os recessos sombrios do preconceito e da superstição que, como tantos vampiros (acreditava-se), não sobreviveriam quando expostos à luz do dia".[22]

39. DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DOS ESTADOS UNIDOS (4 DE JULHO 1776)

"Consideramos como incontestáveis e evidentes por si próprias as seguintes verdades: que todos os homens são criados iguais; que foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis; que entre esses direitos deve-se inserir, em primeiro lugar, a vida, a liberdade e a busca da felicidade. Que, para assegurar o gozo desses direitos, os homens estabeleceram entre eles os governos, cuja justa autoridade emana do consentimento dos governados. Que, todas as vezes que uma forma de governo qualquer torna-se destrutiva dos fins pelos quais foi estabelecida, o povo tem o direito de alterá-la ou aboli-la e de instituir um novo governo, estabelecendo suas bases sobre os princípios, e organizando seus poderes na forma que considere mais adequada para oferecer-lhe a segurança ou a felicidade".[23]

21 Laïdi, 2001, p. 82, 83.
22 Bauman, 2013, p. 12.
23 Apud Jellinek, 2015, p. 45, 46.

40. DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO (1789)

"Art. VI – A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou por meio de mandatário, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos. (...) Art. XI – A livre comunicação das idéias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem; todo cidadão pode, portanto, falar, escrever e imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos dessa liberdade nos termos previstos na lei. (...) Art. XVI – A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição. Art. XVII – Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização".[24]

41. A MODERNIDADE EM HEGEL

"Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém apenas no final do século XVIII o problema da autocertificação da modernidade se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão como problema filosófico e, com efeito, como o problema fundamental de sua filosofia. O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como "a fonte da necessidade da filosofia". Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o seu tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade. Antes de tudo, Hegel descobre o princípio dos novos tempos: a subjetividade. Valendo-se desse princípio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado".[25]

---

24 Ibid., p. 57, 60, 61, 62.
25 Habermas, 2002, p. 24, 25.

42. OS MODERNOS E O TEMA DA ORIGINALIDADE

“Três quartos do que Homero escreveu é convenção e ocorre o mesmo em quase todos os artistas gregos, que não tinham razão alguma para se entregar à raiva de originalidade que é própria dos modernos. Eles não tinham temor algum do convencional; era um meio de entrar em comunhão com o público. De fato, as convenções são procedimentos para o entendimento do ouvinte, uma língua comum penosamente aprendida, por meios da qual o artista pode verdadeiramente se comunicar. Particularmente para os poetas e os músicos gregos, quando um deles quer ser imediatamente vitorioso com sua obra de arte – estando habituado a lutar publicamente com um ou dois rivais – por isso, ser compreendido imediatamente é a primeira condição: o que só é possível pela convenção. O que o artista inventa além da convenção, ele acrescenta de sua própria cabeça e nisso ele próprio arrisca, no melhor caso, com esse sucesso de ter criado uma nova convenção. Geralmente o que é original é observado com surpresa, às vezes até mesmo adorado, mas raramente compreendido; querer escapar com obstinação à convenção é querer não ser compreendido. A que visa, pois, a loucura de originalidade dos tempos modernos?”.[26]

43. WEBER E A NOÇÃO DE MODERNIDADE

“Duas imagens de como é viver no mundo da modernidade têm dominado a literatura sociológica, embora ambas pareçam menos que adequadas. Uma é a de Weber [a outra, de Marx], segundo a qual os laços da racionalidade tornam-se cada vez mais apertados, aprisionando-nos numa gaiola anódina de rotina burocrática. Entre os três principais fundadores da sociologia moderna, Weber foi o que viu com mais clareza o significado da perícia no desenvolvimento social moderno e usou-o para delinear uma fenomenologia da modernidade. A vivência cotidiana, segundo Weber, retêm seu colorido e espontaneidade, mas apenas no perímetro da gaiola de “aço rígido” da racionalidade burocrática”.[27]

44. ESTADO E LIBERDADE RELIGIOSA EM MARX

“Porém, o comportamento do Estado, principalmente do Estado livre, para com a religião nada mais é do que o comportamento das pessoas que compõem o Estado para com a religião. Disso decorre que o homem se liberta de uma limitação, valendo-se do meio chamado Estado, ou seja, ele se liberta politicamente, colocando-se em contradição consigo mesmo, alteando-se acima dessa limitação de maneira abstrata e limitada, ou seja, de maneira parcial. Decorre, ademais, que o homem, ao se libertar politicamente, liberta-se através de um desvio, isto é, de um meio, ainda que se trate de um meio necessário. Decorre, por fim, que, mesmo proclamando-se ateu pela intermediação do Estado, isto

26 Nietzsche, 2020, p. 68.
27 Giddens, 1991, p. 151.

é, declarando o Estado ateu, o homem continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua desenvoltura humana. (...) Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um joguete na mão de poderes estranhos a ele. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra".[28]

45. CIDADÃO E HOMEM EGOÍSTA

"Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. (...) Esse fato se torna ainda mais enigmático quando vemos que a cidadania, a comunidade política, é rebaixada pelos emancipadores à condição de mero meio para a conservação desses assim chamados direitos humanos e que, portanto, o *citoyen* é declarado como serviçal do *homme* egoísta; quando vemos que a esfera em que o homem se comporta como ente comunitário é inferiorizada em relação àquela em que ele se comporta como ente parcial; quando vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem propriamente dito e verdadeiro".[29]

46. MARX E A CRÍTICA À SOCIEDADE CIVIL

"Só que a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa. O ato de sacudir de si o jugo político representou concomitantemente sacudir de si as amarras que prendiam o espírito egoísta da sociedade burguesa. A emancipação política representou concomitantemente

28 Marx, 2010, p. 39, 40.
29 Ibid.

a emancipação da sociedade burguesa em relação à política, até em relação à aparência de um teor universal. (...) A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação é baseada no direito, assim como a relação do homem que vivia no estamento e na guilda era baseada no privilégio – se efetiva em um só e mesmo ato. O homem, na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem apolítico, necessariamente se apresenta então como o homem natural. (...) Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas "*forces propres*" como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política".[30]

47. SOCIEDADES ORGÂNICA E PLURALISTA

"A tradicional concepção orgânica da sociedade estima a harmonia, a concórdia mesmo que forçada, a subordinação regulada e controlada das partes ao todo, condenando o conflito como elemento de desordem e de desagregação social. Ao contrário disso, em todas as correntes de pensamento que se contrapõem ao organicismo afirma-se a ideia de que o contraste entre indivíduos e grupos em concorrência entre si (inclusive entre Estados, donde o elogio da guerra como formadora da virtude dos povos) é benéfico e é uma condição necessária do progresso técnico e moral da humanidade, o qual apenas se explicita na contraposição de opiniões e de interesses diversos, desde que desenvolvida essa contraposição no debate das ideias para a busca da verdade, na competição econômica para o alcance do maior bem-estar social, na luta política para a seleção dos melhores governantes".[31]

48. NIETZSCHE E A ARTE NA MODERNIDADE

"Temos a consciência de uma época do trabalho: isso não nos permite reservar para a arte as melhores horas e as melhores manhãs, mesmo que essa arte fosse a maior e mais digna de todas. É para nós uma questão de lazer, de recreação: nós lhe dedicamos as sobras de nosso tempo, de nossas forças. Esse é o fato principal que mudou a situação da arte diante da vida; quando a arte apela aos amantes dela por meio de grandes exigências de tempo e de força, tem contra ela a consciência do trabalho e dos homens capazes, acabando por se reduzir à presença dela das pessoas indolentes e sem consciência que, por sua natureza, não são precisamente inclinados para a grande arte e que consideram as pretensões da grande arte como uma insolência. Pode muito bem ser que a grande

30 Ibid., p. 52, 53, 54.
31 Bobbio, 2010, p. 27, 28.

[arte] esteja chegando a seu fim, porque lhe falta ar e respiração livre; ou talvez fosse necessário que ela tentasse se aclimatar numa nova atmosfera (ou pelo menos poder nela viver), numa atmosfera que, em última análise, não é senão o elemento natural da pequena arte, da arte do repouso, da distração divertida. Isso ocorre em quase toda parte hoje, até mesmo os artistas da grande arte prometem uma recreação e uma distração, pois eles também se dirigem ao homem cansado e lhe pedem as noites de seus dias de trabalho – exatamente como os artistas cômicos se satisfazem por terem conquistado uma vitória no rosto carregado de rugas severas e olhos cavados. Quais são, pois, os artifícios de seus co-irmãos? Estes têm em suas mãos os excitantes mais poderosos que chegariam até mesmo a assustar o homem semi-morto, possuem estupefacientes, meios de inebriar, de abalar, de provocar crises de lágrimas, com todos esses meios, subjugam o homem cansado e o enlevam num estado de febre noturna, de transbordamento, de arrebatamento e de temor. Teríamos o direito de querer o mesmo para a grande arte, tal como existe hoje sob a forma de ópera, de tragédia e de música, por causa dos meios perigosos que emprega a outra? Certamente não, pois preferiria cem vezes viver no elemento puro do silêncio matinal e se dirigir às almas cheias de vida, de força e de esperança, às almas da manhã nos espectadores e nos ouvintes. Agradeçamos a essa arte o fato de preferir viver assim do que fugir; confessemos também que, para uma época que introduzirá na vida dias de festa e de alegria, livres e plenos, nossa grande arte será inutilizável".[32]

49. NOVO MODELO SOCIETÁRIO DA ERA CAPITALISTA

"Em análises profundas, Marcel Gauchet mostrou como a sociedade democrática, destinada à discórdia das opiniões, fazia os homens manterem-se juntos em e por suas oposições, em e por suas divergências. Nenhuma necessidade, a exemplo de Tocqueville, de colocar uma unidade de crenças na base da permanência societária [mas] é o próprio conflito no tocante às significações sociais e aos interesses que, longe de romper o elo de sociedade, empenha-se em produzir uma dimensão de comunidade de vinculação. A divisão e o antagonismo social são criadores do elo social simbólico, soldam os homens uns aos outros pelo fato de que os partidos opostos continuam a definir-se a partir de um mesmo mundo, afirmam-se como membros de uma única e mesma sociedade a transformar em função de uma aposta comum. Meio de fazer participar os indivíduos, de implicá-los na definição de um mesmo universo, o conflito é fator de socialização, de inclusão e de coesão social. (...) Não estamos de acordo entre nós, mas não sacamos o fuzil, não procuramos fazer desaparecer o Outro. A coesão do todo coletivo é inseparável da extraordinária civilização do conflito, da pacificação das condutas individuais e coletivas ligada ao impulso dos valores individualistas de vida, de respeito e de indiferenças pelo Outro, na privatização das existências impulsionadas pelo reino terminal da moda. Mesmo o desemprego em

32 Nietzsche, 2020, p. 85, 86.

massa e os atentados terroristas não chegam a abalar os comportamentos individuais e coletivos majoritariamente tolerantes e tranqüilos. Podemos coexistir na heterogeneidade dos pontos de vista porque reina nos costumes um relativismo pacificador, porque tudo o que diz respeito à violência física se encontra visceralmente desqualificado".[33]

50. MODERNIDADE E EUROPOCENTRISMO DA HISTÓRIA

"O homem das épocas clássicas, das Luzes, do progresso industrial, isto é, o homem ocidental do século XVIII ao início do XX estava certo da permanência e da superioridade da sua cultura. Ele não aceitava a ideia de que esta nem sempre existira, muito embora períodos de decadência parecessem interromper a sua continuidade. Ela reemergia com os renascimentos. (...) Essas crenças se debilitaram. O homem de hoje já não está tão convencido nem da superioridade da modernidade (já observamos isso), nem da superioridade da cultura que parece ter preparado a modernidade...desde a época da invenção da escrita. Ele vê culturas diferentes e igualmente interessantes onde o historiador clássico reconhecia uma civilização e barbáries. Portanto, este último sentia-se tentado pelas semelhanças com um modelo universal. Hoje, ao contrário, a pesquisa das diferenças prevalece sobre a das semelhanças".[34]

51. A REFLEXIVIDADE

"A ciência torna-se reflexiva sempre que a relação "normal" sujeito-objeto é suspensa e, em seu lugar, o sujeito epistêmico analisa a relação consigo próprio, enquanto sujeito empírico, com os instrumentos científicos de que se serve, com a comunidade científica em que se integra e, em última instância, com a sociedade nacional de que é membro. Nesse sentido amplo, a reflexividade não é de modo nenhum específica das ciências sociais. Pelo contrário, todo o movimento de desdogmatização da ciência que acima analisei com referência às ciências naturais está saturado de momentos de reflexividade, com os cientistas questionando, a cada passo, a sua prática concreta e o seu lugar, enquanto sujeitos epistêmicos, entre os ingredientes de que ela é feita".[35]

33 Lipovetsky, 2016, p. 323, 324.
34 Philippe Ariès In: Le Goff, 2005, p. 232.
35 Santos, 2012, p. 78.

52. HISTORIA MAGISTRA VITAE

"Várias coisas governam os homens: o clima, a religião, as leis, as máximas do governo, os exemplos das coisas passadas, os costumes, as maneiras; de onde se forma um espírito geral que disto resulta. À medida que, em cada nação, uma destas causas age com mais força, as outras cedem o mesmo tanto. A natureza e o clima dominam quase sozinhas os selvagens; as maneiras governam os chineses; as leis tiranizam o Japão; os costumes outrora ditavam o tom na Lacedemônia; as máximas de governo e os costumes antigos ditavam-no em Roma".[1]

53. A METÁFORA DO ESPELHO

"Foram naturalmente sobretudo os historiadores que se valeram dessa argumentação favorável à posição deles. Muniam-se sempre mais da metáfora do espelho, ampliada, a partir de Luciano, para definir sua missão de nada mais senão descrever a "verdade nua". Fénelon escrevia em 1714 que a história tem "uma nudez tão nobre e tão majestosa" que prescinde de quaisquer adornos poéticos. E Gottsched afirma que a tarefa sublime do historiador é "dizer a verdade nua, ou seja, contar o acontecimento que sucedeu, sem qualquer verniz, sem qualquer cosmético". Sem dúvida, dessa intervenção deriva o *ethos* e o *pathos* da escola histórica, especialmente seu sutil método filosófico de dizer tudo "como foi propriamente", pela primeira vez formulado por Luciano e mais tarde por Ranke".[2]

54. TUCÍDIDES E A HISTÓRIA COMO EXPLICAÇÃO

"O acontecimento mais importante dos tempos passados foi a guerra com os persas, e todavia ela foi prontamente decidida em dois combates navais e duas batalhas terrestres. Mas a guerra do Peloponeso estendeu-se por longo tempo, e no seu curso a Hélade sofreu desastres como jamais houvera num lapso de tempo comparável. Nunca tantas cidades foram capturadas e devastadas (...). Todos esses desastres na verdade ocorreram simultaneamente com a guerra, e ela começou quando os atenienses e os peloponésios romperam a trégua de 30 anos concluída entre eles após a captura de Eubeia. As razões pelas quais eles a romperam e os fundamentos de sua disputa eu explorei [pesquisei] primeiro para que ninguém jamais tenha de indagar como os helenos chegaram a envolver-se em uma guerra tão grande. A explicação mais verídica, embora menos frequentemente alegada, é em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isso inquietava os lacedemônios [espartanos], compelindo-os a recorrer à guerra".[3]

1 Montesquieu, 2005, p. 316, 317.
2 Koselleck, 2021, p. 112, 113.
3 Tucídides Apud Almeida, 2014, p. 22.

55. A HISTÓRIA EM HERÓDOTO E TUCÍDIDES

"Enquanto Heródoto se preocupa com o esquecimento e o desconhecimento mesmo dos grandes feitos [*érga megála*], Tucídides se ocupa com a memória da verdade. A despeito dessas diferenças, ambos apresentam a mesma resposta ao problema: a produção de uma narrativa escrita sobre a grandeza dos feitos humanos e as causas dessa grandeza. Ambos se ocupam da criação de um tipo de memória que assegure a recordação daquilo que é tido como digno de memória: os grandes atos e palavras dos homens. Enquanto, em Heródoto, o conhecimento verdadeiro das causas da agressão entre gregos e persas tem sua "origem" (*aitia*) em um personagem, Creso, em Tucídides o "motivo mais verdadeiro" não reside em ações humanas singulares, mas na natureza humana, as inquietações dos lacedemônios [espartanos] diante do aumento do poderio ateniense. Essas causas são apresentadas como uma reunião de memórias (registros de votos encontrados nos templos, poemas, testemunhos orais, discursos, etc.) sobre as quais impera a memória do historiador".[4]

56. A DIMENSÃO HISTÓRICA NO OBJETO

"Mas também se nos exige que já pela história de uma coisa compreendamos a coisa, que já se trata de compreensão quando sabemos como ela previamente ocorreu, e que tanto mais profundamente a compreendemos quanto mais amplamente sabemos como ela uma e outra vez de antemão se constitui; (...)".[5]

57. O RACIONALISMO DEDUTIVO

"Chama-se racionalismo (de *ratio*, razão) o ponto de vista epistemológico que enxerga no pensamento, na razão, a principal fonte do conhecimento humano. (...) É óbvio que um determinado tipo de conhecimento serviu de modelo à interpretação racionalista do conhecimento. E não é difícil dizer qual seja: é o conhecimento matemático. (...) É mérito do racionalismo ter visto e sublinhado insistentemente a importância dos fatores racionais no conhecimento humano. No entanto, ele é unilateral ao fazer do pensamento a única ou a verdadeira fonte do conhecimento. Como vimos, isso está ligado a seu ideal de conhecimento, pelo qual todo conhecimento legítimo possui necessidade lógica e validade universal. Justamente esse ideal de conhecimento, no entanto, é unilateral, pois foi obtido de um tipo determinado de conhecimento, a saber, o matemático".[6]

58. A INDUÇÃO

"Ainda que os *Principia* de Newton conservem a forma dedutiva de raciocínio, que foi o apanágio do gênio grego, o seu espírito é bastante diferente do das obras gregas, uma

4 Almeida, 2014, p. 27, 28.
5 Hegel, 2015, p. 45.
6 Hessen, 2003, p. 48, 49, 54.

vez que a lei da gravitação, que é uma das premissas fundamentais do seu livro, não é suposta ser uma verdade por si mesma, mas uma conclusão obtida indutivamente, a partir das leis de Kepler. Portanto, o citado livro constitui um exemplo de método científico, na sua forma ideal. A partir da observação de fatos particulares, ele chega, por indução, ao estabelecimento de uma lei geral e, em seguida, dedutivamente, outros fatos particulares são inferidos, a partir dessa lei geral".[7]

59. TRANSCENDENTE E TRANSCENDENTAL

"É importante distinguir "transcendente" e "transcendental". Um âmbito transcendente é externo, superior e independente. Ele estabelece valores superiores que podem ser aplicados a um âmbito inferior. É como um mundo diferente que nos dá direção, embora mantendo-se independente (um âmbito divino, por exemplo). Uma condição transcendental é interna, diferente, mas não superior, e depende da determinada intuição de que deriva. Ela dá a forma àquelas intuições, mas não estabelece valores externos. É uma parte diferente, mas inteiramente dependente de nosso mundo".[8]

60. O TRANSCENDENTE EM DIONÍSIO AREOPAGITA

"[Para Dionísio Areopagita] de fato, em uma perspectiva de participação, o Uno – porque absolutamente transcendente – é totalmente distante de nós (nós somos feitos de "massa" totalmente diferente da sua, porque de sua energia emanativa não somos as dejeções). Ele não será absolutamente o lugar originário das contradições que afligem nossos obscuros discursos sobre ele, porque, ao contrário, as contradições nascem da inadequação deste mesmo discurso. No Uno, ao invés, as contradições se compõem em um *lógos* sem ambiguidade. Contraditórias serão as maneiras com que nós, por analogia com as experiências mundanas, procuramos denominá-lo: não podemos subtrair-nos ao dever e ao direito de elaborar nomes divinos e de atribuí-los à divindade, só que o faremos de maneira inadequada. E não porque Deus não seja conceituável, porque a Deus atribuem-se os conceitos de Uno, de Verdadeiro, de Bem, de Belo, como também de Luz, o Fulgor, o Zelo, mas porque estes conceitos lhe serão atribuídos somente de maneira hipersubstancial: ele será estas coisas, mas em uma medida incomensurável e incompreensivelmente mais alta".[9]

61. TOMÁS DE AQUINO E O TRANSCENDENTAL

"Pensar as coisas em termos de concretude substancial é característico da metafísica de Santo Tomás. Ver nas coisas, antes de mais nada, a forma substancial é posição

7 Russell, 1977, p. 35.
8 Williams, 2012, p. 30.
9 Eco, 2014, p. 116, 117.

corretamente aristotélica, mas influenciada por hábitos mentais platônicos, inclinados a individuar no sensível (se não contra o sensível) a *ideia*. Neste caso, a dialética entre *ideia* e realidade apresenta-se como dialética entre a coisa e sua essência: diante do *id quod est* do *ens*, daquilo que existe, delineia-se o *quo est* , sua razão essencial. É já uma visão muito mais crítica do que a do simbolista que, diante da coisa, vê acima de tudo (ou apenas) seu significado místico. Mas também em uma ontologia das essências está sempre presente, ainda que subterraneamente, esta tentação idealística, unida à convicção de que é mais importante que uma coisa tenha definibilidade do que seja concretamente. (...) Os nexos entre forma e substância são tão profundos, uma não podendo subsistir sem a outra, que para Santo Tomás, nomear a primeira implica a segunda, a não ser que se faça uma distinção lógica. Uma essência, então, uma *quidditas*, como forma vista no seu vivente tomar forma, exprime, acima de tudo, a intensidade de um ato de existir".[10]

62. UM PROBLEMA TRANSCENDENTAL EM PLATÃO

"Será que Platão realmente subestimou, no início, o problema da participação dos fenômenos nas Ideias? Teria ele ensinado um isolamento das Ideias, até um dia reconhecer que o problema da participação, no caso de tal suposição de Ideias isoladas, é simplesmente insolúvel? Ou será que ambas as hipóteses estão irmanadas: o isolamento das Ideias, o chamado corismo, e a perplexidade diante da participação, a chamada *méthexis*, à qual com isso nos expomos? (...) Assim como *mímesis* significa o Ser no mundo do imitado, do representado, *méthexis* quer dizer o co-Ser no mundo com algo. (...) Por essa razão, ele [Platão] aceita que a dialética do Todo e das partes passa pela relação entre multiplicidade e unicidade. Partes e elos pertencem ao Todo, de que são partes e elos. Isso pode parecer trivial. Mas o que significa isso para a relação do múltiplo com o uno, isto é, para a participação da Ideia? O *Filebo* coloca essa questão – e, seja qual for a solução, o fato de "os múltiplos", que não são o "Ser", mas "Gênese", pertencerem ao Ser como partes e elos proíbe toda e qualquer interpretação dogmática do corismo. (...) A mesma liberalidade na interpretação da relação entre Ideia e fenômeno parece ter dominado na Escola Platônica, na medida em que podemos depreender algo sobre os discípulos de Platão através das informações deixadas pelos clássicos da Antiguidade. Eudoxos, à guisa de exemplo, da maneira como conhecemos a partir de Alexandre, ensinou explicitamente a imanência das Ideias nos fenômenos; para tanto, utilizou o termo *míxis*, que também encontramos com freqüência nos diálogos platônicos".[11]

63. O CONCEITO

"O termo "conceito" é usado como designação da representação mental de algo [ente,

10 Eco, 2014, p. 172, 173.
11 Gadamer, 2009, p. 12, 13, 15, 16.

objeto social, concreto, produto cultural] que é entendido, compreendido, conhecido como o resultado de um processo de reflexão. Esse algo pode ser um objeto da prática diária, ou uma situação, uma sociedade, um conto. Em qualquer dos casos, se tais coisas são compreendidas, tornam-se objetos de pensamento e, como tal, seu conteúdo e significado são idênticos aos objetos reais da experiência imediata e, não obstante, diferentes deles. "Idênticos" no quanto o conceito denota a mesma coisa; "diferentes" no quanto o conceito seja o resultado de uma reflexão que tenha entendido a coisa no contexto (e à luz) de outras coisas que não apareceram na experiência imediata e que "explicam" a coisa (mediação). Se o conceito jamais denota uma determinada coisa concreta, se é sempre abstrato e geral, assim ocorre porque o conceito compreende mais do que uma determinada coisa ou outra que não ela – alguma condição ou relação universal essencial a determinada coisa, que determina a forma sob a qual ela aparece como um objeto concreto da experiência. Se o conceito de algo concreto é o produto de classificação, organização e abstração mentais, esses processos mentais levam à compreensão somente na medida em que reconstituem a determinada coisa em sua condição e relação universais, transcendendo assim a sua aparência imediata na direção de sua realidade".[12]

64. CONVENCER E PERSUADIR

"O senso comum, como a tradição filosófica, impõem-nos portanto, de certo modo, uma distinção entre convencer e persuadir que equivale à diferença entre raciocínio e sugestão. Mas poderá tal distinção satisfazer-nos? Precisar a oposição entre convicção e persuasão exigiria a determinação dos meios de prova que são considerados convincentes, sendo os outros qualificados de meios de persuasão, seja qual for o aparelho lógico com que se ornamentem. (...) É o que acontece também em muitos trabalhos sobre a propaganda em que o lado emotivo, sugestivo, do fenômeno é considerado essencial, sendo o único levado em consideração. No limite, qualquer deliberação numa assembleia, qualquer defesa, qualquer discurso político ou religioso, a maioria das exposições filosóficas, agiriam apenas por sugestão, e a área desta se estenderia a tudo quanto não pode ser baseado, quer na experiência, quer no raciocínio formal".[13]

65. LÓGICA E RETÓRICA

"O que distingue, além disso, a lógica da retórica é que, enquanto na primeira sempre se raciocina no interior de um dado sistema, que se supõe aceito, numa argumentação retórica tudo sempre pode ser questionado; sempre se pode retirar a adesão: o que se concede é um fato, não um direito. Ao passo que, em lógica, a argumentação é coerciva, não há coerção em retórica. Ninguém pode ser obrigado a aderir a uma proposição ou a

12 Marcuse, 1973, p. 109, 110.
13 Perelman, 2004, p. 62.

renunciar a ela por causa de uma contradição à qual teria sido coagido. A argumentação retórica não é coerciva porque não se desenvolve no interior de um sistema cujas premissas e regras de dedução são unívocas e fixadas de maneira invariável. Por causa dessas características do debate retórico, nele a noção de contradição dever ser substituída pela de incompatibilidade".[14]

66. A VULGARIZAÇÃO DOS CONCEITOS

"Como nossa cultura é formada por várias filosofias, no sentido lato da palavra, existe assim uma série de termos cujos sentidos se devem a influências filosóficas diversas e cuja relativa clareza momentânea é substituída de novo pela confusão: seria esse o caso do termo "mistério" especificado em certas filosofias religiosas e retomado em seguida em outros domínios; do termo "harmonia" tirado da teoria pitagórica; do termo "vital" utilizado em certas filosofias biológicas. O orador que os utiliza toma, pretensamente, essas palavras emprestadas à linguagem comum, mas ao mesmo tempo as toma emprestado a uma teoria filosófica, que escolhe, evidentemente, tão próxima quanto o possível da sua: a palavra utilizada é a um só tempo a palavra confusa da linguagem comum, a palavra relativamente mais clara da linguagem filosófica, que adquiriu, com esse uso novo, uma nova confusão, a qual é, portanto, uma consequência de sua utilização na argumentação. Vemos que o vaivém entre a clareza relativa e a confusão é um fenômeno deveras geral. A confusão pode resultar da própria discussão e sobretudo do esforço para que admitam o nosso pensamento".[15]

67. O PRINCÍPIO DA REFUTABILIDADE

"Trata-se de problema [aqui, Karl Popper indica os limites que separam a ciência da metafísica] tratado por muitos filósofos desde a época de Bacon – embora nunca o tivesse encontrado formulado explicitamente. A explicação mais aceita era a de que a ciência se caracterizava pela sua base na observação e pelo método indutivo, enquanto a pseudociência e a metafísica se caracterizam pelo método especulativo ou, como disse Bacon, pelo fato de funcionar com "antecipações mentais" - algo muito semelhante às hipóteses. Nunca pude aceitar esse ponto de vista. A moderna teoria física – especialmente a teoria de Einstein, que em 1919 era amplamente debatida – é altamente abstrata e especulativa; afasta-se muito do que se poderia denominar sua "base de observação". Todas as tentativas feitas para demonstrar que se baseia mais ou menos diretamente na observação deixaram de convencer. O mesmo acontecia, aliás, com a própria teoria de Newton. Bacon tinha levantado objeções contra o sistema de Copérnico, que "violentava

14 Ibid., p. 77.
15 Ibid., p. 125.

desnecessariamente nossos sentidos": de modo geral, as melhores teorias físicas pareciam sempre o que Bacon tinha qualificado como "antecipações mentais", sem lhes dar muita importância. (...) Havia portanto a clara necessidade de se chegar a um critério diferente de demarcação; propus assim (proposta que contudo só foi publicada depois de muitos anos) que se adotasse como critério a refutabilidade do sistema teórico. De acordo com essa concepção, que mantenho, um sistema só deve ser considerado científico se faz afirmativas que podem chocar-se com observações; de fato, as teorias são testadas pelas tentativas de provocar esses choques – isto é, pelos esforços para refutá-las. Portanto, testabilidade vem a ser o mesmo que refutabilidade, e pode ser adotada como critério de demarcação. Esta é uma concepção da ciência que considera a abordagem crítica sua característica mais importante. Para avaliar uma teoria o cientista deve indagar se pode ser criticada – se se expõe a críticas de todos os tipos e, em caso afirmativo, se resiste a essas críticas. A teoria de Newton, por exemplo, previu desvios das leis de Kepler (devido à interação dos planetas) que ainda não tinham sido observados. Expôs-se assim a possibilidade de refutação empírica, cujo insucesso representaria o sucesso da teoria. A teoria de Einstein foi testada da mesma forma. Na verdade, todos os testes reais são tentativas de refutação. Só quando uma teoria resiste exitosamente à pressão dessas tentativas de refutação podemos dizer que foi confirmada ou corroborada pela experiência".[16]

68. A IMPORTÂNCIA DA CRÍTICA

"[Deve-se estar consciente de que uma característica do ser humano] é o fato de que os seus erros são corrigíveis. Ele é capaz de retificar os seus erros através da discussão e da experiência. (...) No caso de qualquer pessoa cujo juízo merece realmente confiança, como sucedeu isso? Porque manteve a sua mente aberta a críticas às suas opiniões e conduta. Porque tem sido o seu hábito ouvir tudo o que se poderia dizer contra si; tirar proveito de todas as críticas justas, e refletir para si mesmo sobre quaisquer aspectos falaciosos dessas críticas e ocasionalmente expô-las aos outros. Porque sentiu que a única maneira pela qual um ser humano pode estar próximo de saber tudo sobre um assunto é ouvindo o que se pode dizer acerca disso por pessoas que têm todo o tipo de opinião, e estudando todos os ângulos de que pode ser olhado por todo o tipo de mentalidade".[17]

69. O ANACRONISMO

"Quando se pronunciam inocentemente as palavras classe social, desperta-se no leitor a ideia de que essa classe deveria ter uma política de classe, o que não é verdadeiro para todas as épocas. Quando se pronunciam as palavras "a família romana" sem qualquer precisão, o leitor é induzido a pensar que esta família seria a eterna, isto é,

16 Popper, 1972, p. 283, 284.
17 Mill, 2011, p. 47.

a nossa, enquanto com seus escravos, seus protegidos, seus libertos, seus adolescentes afeminados, seu concubinato e a prática de abandonar os recém-nascidos era tão diferente quanto a família islâmica ou a chinesa. Em uma palavra, a História não se escreve sobre uma página em branco: lá onde nada vemos, supomos que havia o homem eterno; a historiografia é uma luta incessante contra nossa tendência ao contrassenso anacrônico. (...) Os conceitos sublunares são sempre falsos porque são imprecisos e são imprecisos porque seu próprio objeto muda sem parar; nós atribuímos à burguesia sob Luis XVI e à família romana caracteres que o conceito guardou da família cristã e da burguesia luís-filipiana; acontece que, de Roma ao Cristo e de Luís XVI a Luís Filipe, família e burguesia não são mais as mesmas".[18]

70. AS HISTÓRIAS POSSÍVEIS

"De fato, a história é cheia de possibilidades frustradas, de acontecimentos que não se realizaram; ninguém será historiador se não perceber, em torno da história que se produz realmente, uma multidão indefinida de histórias compossíveis, de "coisas que podiam ser de outra maneira". (...) [Nas Notas, Veyne cita Th. Schieder que afirma: "A História como justificação do que foi, eis o maior perigo que ameaça o historiador"]".[19]

71. A HISTÓRIA COMPARADA

"O segundo procedimento da História comparada, a associação heurística, é o caso de todo historiador que não é limitado e que não se fecha em "seu período", mas que "pensa sonhar" com o despotismo esclarecido, quando estuda uma monarquia helenística, com os milenarismos revolucionários da Idade Média ou do Terceiro Mundo, quando estuda as revoltas de escravos no mundo helenístico, a fim de "encontrar ideias" por semelhança ou por contraste. Em seguida, lhe é permitido ou guardar para si o dossiê comparativo, depois de seu estudo ter se beneficiado de todas as interrogações que foram sugeridas, ou descrever, paralelamente, as revoltas de escravos e de servos e intitular o livro *Essai d'histoire comparée*. (...) Mas o perigo mais dissimulado é aquele das palavras, que suscitam em nosso espírito falsas essências e que povoam a História de universais inexistentes. O antigo evergetismo, a caridade cristã, a assistência dos modernos e a Previdência Social nada têm em comum, não beneficiam as mesmas categorias de pessoas, não socorrem as mesmas necessidades, não possuem as mesmas instituições, não se explicam pelos mesmos motivos e nem se cobrem das mesmas justificativas; não se estudarão menos a assistência e a caridade, através dos tempos, do Egito faraônico às democracias escandinavas; só resta concluir que a assistência é uma categoria permanente, que ela preenche uma função necessária a toda sociedade humana e que nessa permanência deve

18 Veyne, 2014b, p. 112.
19 Ibid., p. 94, 95.

ficar escondida alguma misteriosa finalidade de integração do todo o corpo social; assim teremos contribuído com uma pedra para o edifício de uma sociologia funcionalista". [20]

72. A HISTÓRIA EM VICO

"Assim, [em Giambattista Vico], temos o espetáculo do progresso humano que depende, para seu movimento, dos indivíduos e que, ao mesmo tempo, independe dos indivíduos, em razão do que aparenta ser uma ciclicidade preordenada. Como consequência, a história não deve nem ser considerada uma estrutura informe, resultado exclusivo dos feitos de agentes individuais, nem detentora de uma realidade apartada e independente destes, concretizada pelas suas costas e a despeito deles, obra de alguma força superior, conhecida por nomes diversos como Destino, Acaso, Fortuna, Deus. Essas duas visões, a materialista e a transcendental, Vico as rejeita em favor da racional. A individualidade é a concreção da universalidade, e toda ação individual é ao mesmo tempo supraindividual. O individual e o universal não podem ser considerados distintos um do outro. A história, portanto, não é resultado do Destino ou do Acaso – em ambas as hipóteses o individual estaria separado de seu produto – mas de uma Necessidade que não é o Destino, de uma Liberdade que não é o Acaso (compare-se ao "jugo da liberdade" em Dante). (...) Não se trata da Providencia de Bossuet, transcendental e miraculosa, mas de uma versão imanente, feita da matéria mesma da vida humana, procedendo por meios naturais. A humanidade é obra de si mesma. Deus age sobre ela, mas por meio dela. A humanidade é divina, mas nenhum homem o é".[21]

73. O NASCIMENTO DO SENTIDO HISTÓRICO

"A história (*Geschichte*) era antes uma forma plural das formas no singular de "*das Geschichte*" e "*die Geschichte*". Um dicionário de 1748, por exemplo, declara que "as histórias são um espelho da virtude e do vício, dentro dele se pode aprender pela experiência alheia o que fazer ou deixar de fazer, são um monumento dos atos maus, assim como dos louváveis". A história, então, consistia em uma totalidade de histórias particulares, cada uma das quais tinha seu próprio contexto, que exemplarmente apontava para histórias semelhantes. As histórias podiam, deste modo, se repetir; por isso podia-se aprender com elas. Assim, Bodin, tendo em conta as histórias no plural, escrevera, para o melhor conhecimento dos historiadores, o seu *methodus*.[22] Até as proximidades da Revolução Francesa, só havia histórias determinadas, cada um das quais tinha seu sujeito inerente, ou seja, a representação de seu objeto concreto. Havia somente história de algo: a história de Carlos, o Grande, a história da França, da Igreja, dos dogmas e mesmo a *historia universalis* se relacionava à totalidade das fontes empíricas das diversas histórias

20 Ibid., p. 102, 107, 108.
21 Beckett, 2022, p. 33.
22 Koselleck se refere à obra, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

particulares do mesmo tempo. Naturalmente, ainda hoje conhecemos e escrevemos sobre tudo isso. Mas o conceito de história ganhou um novo estado de agregação. Como forma plural das histórias particulares, a história compacta-se em um coletivo singular. Só desde 1770 pôde-se formular o antes impossível de ser articulado: a história propriamente dita. Noutras palavras, a história se torna sujeito e objeto de si mesma. Atrás desse êxito histórico-verbal anuncia-se nossa experiência especificamente moderna: o movimento, a mutabilidade, a aceleração, o futuro aberto, as tendências revolucionárias e sua surpreendente unicidade, a modernidade sempre a superar-se a si mesma, a totalidade das experiências temporais de nossa modernidade são expressas no singular coletivo de seu conceito de história. Só desde então pode-se falar com Hegel do trabalho da história, só desde então natureza e história se confrontam entre si, só desde então pode-se fazer, planejar a história e submeter-se à sua hipotética vontade".[23]

74. HITLER E O SENTIDO DA HISTÓRIA

"Hitler clamava: "O destino nos elegeu, no sentido mais alto da palavra, a fazer "história". O que milhões de homens dissipam, a Providência nos concedeu. Por conta de nossa obra, a posteridade mais remota ainda nos lembrará". Pela última afirmação, Hitler por certo tinha razão, conquanto tenha imposto a suposição de que os resultados que alcançou derivaram da convicção, empiricamente irrefutável, com que acreditou poder fazer história".[24]

75. O PARADIGMA EVOLUCIONISTA

"A importância de Darwin na história da cultura é muito grande, mas de um ponto de vista estritamente científico é difícil avaliar-se o valor da sua obra. Ele não inventou a hipótese da evolução, que já havia ocorrido a muitos dos seus predecessores. Ele coligiu uma grande massa de provas a favor dessa hipótese, ao mesmo tempo que imaginou uma espécie de mecanismo – que denominou de seleção natural – para explicá-la. Muitas das provas que acumulou continuam válidas, mas a sua seleção natural é aceita pelos biólogos num grau menor do que se deveria esperar. (...) Deixando de lado os detalhes científicos, podemos afirmar que a importância de Darwin reside no fato de ele ter levado os biólogos e, através deles, o público em geral, a abandonar a sua crença anterior na imutabilidade das espécies, e a aceitar o ponto de vista de que todas as diferentes espécies de animais se desenvolveram, por variação, a partir de um ancestral comum. Exatamente como qualquer outro inovador dos tempos modernos, Darwin teve de lutar contra a autoridade de Aristóteles. [25]

23 Koselleck, 2021, p. 139, 140.
24 Ibid., p. 142.
25 Russell, 1977, p. 37, 38.

76. OS HISTORIADORES POSITIVISTAS

"[Para os positivistas] a história deveria ser como a ciência no sentido de que a ciência é o estudo do mundo real "lá fora", é factual e não especulativa, é empírica e não apriorística, verificável, anti-hipotética, ideologicamente neutra e, acima de tudo, não-imposicionalista e objetiva. (...) Enquanto a maioria dos historiadores não discute a cientificidade do método histórico, mantém-se a forte sensação de estar racional e objetivamente em contato com um passado potencialmente compreensível, causalmente analisável e verdadeiro. Argumentar ao contrário é simplesmente deixar de ser um historiador".[26]

77. O POSITIVISMO DE RANKE

"[O positivismo] atesta que o conhecimento histórico é possível como reflexo fiel, puro de todo o fator subjetivo, dos fatos do passado; (...). A personalidade mais representativa da tendência positivista é certamente Leopold von Ranke. As suas palavras segundo a quais incumbe ao historiador não a apreciação do passado, nem a instrução dos seus contemporâneos, mas apenas dar contas do que realmente se passou tornaram-se de certa maneira as palavras da escola e permaneceram, contra ventos e marés, para numerosos historiadores. (...) Pressupõe-se em primeiro lugar que nenhuma interdependência existe entre o sujeito que conhece, ou seja, o historiador e o objeto do conhecimento, ou seja, a história como *res gestae*.[27] Esse pressuposto é possível apenas na condição de admitir que a história, como *res gestae*, existe não só objetivamente no sentido ontológico, mas igualmente sob uma forma determinada e completa, como estrutura definida dos fatores acessíveis ao conhecimento. Pressupõe-se em seguida uma relação cognitiva conforme o modelo mecanicista, quer dizer que se aceita a interpretação passiva, contemplativa, da teoria do reflexo. Pressupõe-se enfim que o historiador na qualidade de sujeito que conhece é capaz de imparcialidade não só no sentido corrente, quer dizer capaz se superar diversas emoções, fobias ou predileções quando tem de apresentar acontecimentos históricos, mas também de ultrapassar e rejeitar todo o condicionamento social da sua percepção destes acontecimentos".[28]

78. ADORNO E A CRÍTICA AO POSITIVISMO

"[A] ciência, incluída a lógica formal, não é apenas força social produtiva, mas igualmente relação social de produção. Resta saber se isto é aceitável para os positivistas; abala criticamente a tese fundamental da autonomia absoluta da ciência, do seu caráter

26 Munslow, 2009, p. 83.
27 Observar que "gesta" é um "feito memorável, heróico". Nesse sentido, *res gestae* indica que a História deve descrever coisas importantes, memoráveis, indicando que esta "descrição/estudo" resume o real ("res") do objeto.
28 Schaff, 1983, p. 101, 102.

constitutivo para qualquer conhecimento. Haveria que questionar se é válida uma disjunção convincente entre o conhecimento e o processo de vida real; se, ao contrário, o conhecimento não é mediatizado em relação a este, e mesmo se sua própria autonomia, mediante o que se tornou independente e se objetivou produtivamente diante de sua gênese, não é por sua vez derivada de sua função social; se não constitui uma conexão de imanência, e igualmente, conforme sua constituição como tal, se se situa num campo circundante, atua também sobre sua estrutura imanente. Uma tal ambiguidade, por mais plausível, seria conflitante com o princípio da não-contradição, pois a ciência seria autônoma, e não o seria. (...) O positivismo, para o qual contradições são anátemas, possui a sua mais profunda e inconsciente de si mesma [contradição], ao perseguir, intencionalmente, a mais extrema objetividade, purificada de todas as projeções subjetivas, contudo apenas enredando-se sempre mais na particularidade de uma razão instrumental simplesmente subjetiva. (...) [As] teorias de sistemas positivistas tencionam somente, pela escolha de categorias o mais gerais possível, reunir constatações sem contradição em um contínuo lógico, sem reconhecer os conceitos estruturais superiores como condição dos estados de coisas por eles subsumidos. (...) [Assim], o positivismo, em infatigável luta contra a mitologia, mitologiza a ciência. (...) Conforme sua argumentação (Habermas), não apenas o objeto do conhecimento é mediatizado pelo sujeito, como, aliás, reconhece o positivismo, mas também inversamente: o sujeito incide como momento na objetividade a ser por ele conhecida, o processo social".[29]

79. A HISTORIOGRAFIA POSITIVISTA

"Folheemos o perfeito manual do erudito positivista, o nosso inseparável "Langlois e Seinobos": a seus olhos, a História aparece como o conjunto dos "fatos" que se extraem dos documentos; ela existe, latente, mas já real, nos documentos, antes mesmo que intervenha o trabalho do historiador. Sigamos a descrição das operações técnicas deste último: o historiador encontra os documentos para, a seguir, proceder à sua "*toalete*", o que é tarefa da crítica externa, "técnica de limpeza e de remendo". Retiram-se à boa semente o folhelho e a palha; a crítica de interpretação destaca o testemunho cujo valor é determinado por uma severa "crítica interna negativa de sinceridade e de exatidão" (pode ter ocorrido um engano da testemunha? Será que ela teve a intenção de nos enganar?); pouco a pouco, vai-se acumulando em nossas fichas o trigo puro dos "fatos": o historiador nada mais tem a fazer do que relatá-los com exatidão e fidelidade, eclipsando-se por trás dos testemunhos reconhecidos como válidos. Em suma, ele não constrói a História, reencontra-a".[30]

29 Adorno, 1996, p. 112, 113, 114, 125, 127, 128.
30 Marrou, 1978, p. 44.

80. A NECESSIDADE HISTÓRICA

"Longe de ser uma simples "metáfora", essa noção do corpo especial do quadro se funda na lógica do "sentido objetivo" comum a Lênin e Stálin: enquanto os indivíduos comuns são pegos em eventos históricos que os ultrapassam, são cegos para seu verdadeiro sentido, de modo que sua consciência é "falsa", o quadro revolucionário tem acesso ao sentido verdadeiro ("objetivo") dos eventos, isto é, sua consciência é a autoconsciência da própria necessidade histórica".[31]

81. BASE E SUPERESTRUTURA NO MARXISMO

"No entanto, na transição de Marx ao marxismo e no desenvolvimento do marxismo mais difundido, a proposição da base determinante e da superestrutura determinada tem sido comumente considerada a chave para uma análise cultural marxista. (...) A noção mais simples de uma superestrutura, que ainda está longe de ser totalmente abandonada, foi a de "reflexo", a imitação ou reprodução da realidade da base na superestrutura de uma forma mais ou menos direta. (...) "A base" é a existência social real do homem. "A base" são as relações de produção que correspondem a uma fase do desenvolvimento das forças produtivas materiais. "A base" é um modo de produção em um determinado estágio de seu desenvolvimento".[32]

82. MARXISMO E LUTA DE CLASSES

"Marx via toda a história como o registro do antagonismo de classes, da luta enraizada nas relações materiais dessas classes, e após a sua primeira viagem a Paris, ainda jovem, ele estava certo da realidade da rebelião da classe trabalhadora. (...) Nem sempre o conflito de classes é o parteiro de uma transformação sócio-histórica – assim como nem sempre é condição indispensável de toda alteração das relações de produção. Por outro lado, as causas da revolução não coincidem inteiramente com uma discrepância entre as forças produtivas e suas relações. As relações de classes e, pois, o antagonismo e as lutas entre classes, são uma função das relações de produção da sociedade, e o conflito de classes normalmente latente pode muito bem materializar-se em batalha aberta como consequência de questões locais específicas. Evidentemente, a agitação social é mais provável num período de antagonismo entre as forças produtivas e as relações de produção. Essa contradição econômica fomenta a luta de classes simplesmente devido a que apresenta problemas para o funcionamento suave e contínuo das relações iniciais. Uma vez que as classes estão divididas por seus interesses materiais, durante um conflito entre as forças produtivas e suas relações elas podem alinhar-se em lados opostos do esforço para concretizar as relações de produção apropriadas para as possibilidades

31 Zizek, 2015, p. 235.
32 Williams, 2011, p. 43, 45, 46.

produtivas do homem. O êxito de uma classe depende de sua capacidade para manter as relações de produção apropriadas para as forças produtivas ou para solucionar uma discrepância entre ambas".[33]

83. A OBJETIVIDADE NO HISTORICISMO

"Na perspectiva [do historicismo, a] análise histórica da vida das sociedades humanas, todos os absolutos – valores, juízos, normas – deixam de o ser e tomam necessariamente formas históricas variáveis e das mais diversas. Estas devem ser colocadas em relação com circunstâncias concretas de tempo e de lugar, com condições históricas concretas, porque, fora deste contexto, são ininteligíveis. (...) Por conseguinte, o historicismo observa simplesmente a variabilidade histórica do conhecimento e, portanto, o seu caráter necessariamente parcial em cada fase do seu desenvolvimento, o que não significa que o mesmo enunciado é verdadeiro em um caso, falso em um outro, mas que ele constitui sempre uma verdade parcial, enquanto que a verdade absoluta é concebida exclusivamente como o limite de um processo infinito. (...) A verdade parcial não é absoluta, mas é objetiva. É nesta afirmação que reside a solução anti-relativista do problema do historicismo".[34]

84. FATO HISTÓRICO E ACONTECIMENTO

"Verifica-se, portanto, que os fenômenos suscetíveis de serem chamados "fatos históricos" podem ser mais numerosos e dos mais diversos. Em princípio, toda a manifestação da vida social do homem pode ser um fato histórico; pode sê-lo, mas não o é necessariamente [pois, é o objeto de pesquisa que cria o fato histórico]. Estabelecemos, portanto, uma distinção muito nítida entre o acontecimento que se deu no passado (e que podemos chamar um "fato", porque se produziu efetivamente) e o fato histórico, ou seja, o acontecimento que, devido à sua importância para o processo histórico, se tornou (ou pode tornar-se) objeto da ciência da história. Resulta daqui que todo o fato histórico é um acontecimento do passado, qualquer coisa aconteceu no passado, mas que a inversa nem sempre se verifica: um acontecimento qualquer do passado não é automaticamente um fato histórico. (...) [Júlio] César atravessou, portanto, o [rio] Rubicon no ano 49 a.C., e este acontecimento é indubitavelmente um fato histórico; mas, antes de depois de César, milhares de pessoas atravessaram o mesmo rio, e não consideramos de modo nenhum que estes fatos sejam históricos. Por quê? [A passagem do Rubicon por César está em relação com as guerras civis e a implantação de uma novo regime político em Roma]. Os milhares de casos em que os indivíduos mais diversos passaram este rio, nas épocas mais diversas da história, não se inserem num contexto deste gênero, nem tiveram implicações semelhantes: foram – como o dizemos – historicamente

33 Shaw, 1979, p. 104, 144, 145.
34 Schaff, 1983, p. 195, 196.

insignificantes, não geraram acontecimentos importantes e não foram os antecedentes de outros acontecimentos importantes".[35]

85. A INTELIGIBILIDADE DO FATO HISTÓRICO

[Em história] não há fatos simples, a sua simplicidade é ilusória [e tem] como causa a simplicidade do enunciado que, ao generalizar, abstrai da complexidade da realidade concreta. Porque para compreender esta realidade, em cada um dos seus casos, mesmo no caso do fato isolado aparentemente o mais simples de observar, é preciso estabelecer inumeráveis relações entre o fato dado e os outros acontecimentos, processos, produtos, no contexto dos quais este fato se manifesta e é inteligível. A realidade concreta é sempre uma totalidade determinada, cujos elementos entram em inumeráveis correlações e interações. O fato pretendido simples é precisamente um elemento separado do contexto da totalidade; a forma de asserção que lhe concerne é simples graças ao seu caráter abstrato. Contudo se relacionando literalmente a asserção com o próprio fato, este perderia todo o significado e deixaria de ser um fato histórico. Não há, portanto, fatos simples, todos os fatos históricos são extremamente complexos".[36]

86. A PEQUENA LÓGICA DA HISTÓRIA

"Depois de sua sangrenta derrota em Kunersdorf, em 1759, Frederico, o Grande, escreveu um ensaio sucinto sobre Carlos XII, da Suécia, que, exatamente meio século antes, sofrera uma derrota arrasante em Poltava, ante Pedro, o Grande, da Rússia. Daí, Frederico formulou uma predição duradoura: que todo aquele que, a partir da Europa ocidental, se atrevesse a avançar rumo ao leste em conta as condições geográficas e climáticas, sofreria o corte de suas linhas de abastecimento e reforço e perderia qualquer chance de vitória. Se Napoleão ou Hitler tivessem lido esse texto e compreendido a ameaça que continha, não teriam começado suas campanhas contra a Rússia, empreendidas com premissas logísticas semelhantes. Nas batalhas de Moscou e Stalingrado, Napoleão e Hitler encontraram sua Poltava".[37]

87. A VERDADE E O PERSPECTIVISMO

"O "Real como impossível" é a causa da impossibilidade de ao menos atingir a visão "neutra", não perspectiva, do objeto. Há uma verdade, nem tudo é relativo; mas essa verdade é a verdade da distorção perspectiva como tal, não a verdade distorcida pela visão parcial de um ponto de vista unilateral".[38]

35 Ibid., p. 208, 209, 210.
36 Ibid., p. 215.
37 Koselleck, 2021, p. 70.
38 Zizek, 2014, p. 372.

88. DESEJO E IMAGINÁRIO NA PSICANÁLISE

"Desde o início, consequentemente, tudo o que poderia ser considerado um solipsismo do desejo é eliminado, como seria o caso numa determinação puramente energética do desejo como tensão e descarga. A mediação do Outro é constitutiva do desejo humano enquanto se endereça a... Esse Outro pode corresponder ou se recusar, satisfazer ou ameaçar. Muito mais do que isso, ele pode ser real ou imaginário, presente ou perdido, fonte de angústia ou objeto de luto superado com êxito. Pela transferência, a psicanálise põe em jogo todas essas possibilidades alternativas transpondo o drama que engendrou a situação neurótica para uma espécie de cena artificial em miniatura. Assim, é a própria experiência analítica que força a teoria a incluir a intersubjetividade na própria constituição da libido e a concebê-la menos como uma necessidade do que como uma aspiração dirigida a outra pessoa. (...) Nas *Lições de introdução à psicanálise* Freud escreve: "Os fantasmas possuem uma realidade psíquica oposta à realidade material (...). No mundo da neurose, essa realidade psíquica desempenha o papel predominante". Sintomas e fantasmas "fazem abstração do objeto e renunciam assim a toda relação com a realidade externa". É então que Freud faz referência a "cenas infantis", as quais não são "sempre verdadeiras". (...) As consequências epistemológicas desse paradoxo da experiência analítica são consideráveis. Enquanto a psicologia acadêmica não topa com tal paradoxo, na medida em que se supõe que suas entidades teóricas remetem a fatos observáveis e, finalmente, a movimentos reais no espaço e no tempo, a psicanálise opera somente com a realidade psíquica e não com a realidade material. Consequentemente, o critério dessa realidade não é mais que ela seja observável, mas que apresente uma coerência e uma resistência comparável às da realidade material. (...) Mas a noção de realidade psíquica não é esgotada pela de fantasma no sentido desses cenários arcaicos. O imaginário, num sentido lato, cobre todas as espécies de mediações implicadas no desenvolvimento do desejo".[39]

89. A PSICANÁLISE COMO CRÍTICA DAS IDEOLOGIAS

"Psicanálise e crítica das ideologias partilham efetivamente a mesma obrigação de explicar e interpretar distorções que não são acidentais, mas sistemáticas, no sentido de que formam subsistemas organizados no texto da comunicação inter-humana. Essas distorções constituem a oportunidade da incompreensão do sujeito por si mesmo. É por isso, para explicar essas distorções, que temos necessidade de uma teoria que não se limite a restaurar o texto integral, não mutilado e não falsificado, mas que tome por objeto os próprios mecanismos que alteram e falsificam o texto. Esses mecanismos, é verdade, exigem que a decodificação interpretativa dos sintomas e dos sonhos ultrapasse uma hermenêutica puramente filológica, na medida em que é a própria significação desses mecanismos de distorção que ocasiona problema".[40]

39 Ricoeur, 2010a, p. 62, 63, 64.
40 Ibid., p. 72, 73.

90. HISTÓRIA EMPÍRICA E HISTÓRIA CONSTRUÍDA

"O documento original, qualquer que seja, por ser um testemunho, contém vida demais para que o cientista mais apaixonado pela objetividade consiga esgotá-lo inteiramente. Mas, notemo-lo bem, o que permanece é o conjunto complexo do testemunho, e isso não é o fato que o historiador acredita deduzir dessa matéria viva. O fato está no historiador, mas não estava antes dele no documento: ele é uma construção do historiador. A partir do momento em que o fato é assim definido e estabelecido, ele se isola e se torna uma abstração. Recortando o comportamento humano como um químico em seu laboratório separa o objeto de sua experiência, o historiador confunde o que chama de fato e a amostra da experiência. Mas o que subsiste de vivo nessa amostra? O historiador julga reencontrar essa vida recolocando o fato assim estabelecido na continuidade dos outros fatos que o precederam e seguiram. (...) A história que se impõe a mim e a reconstituição *a posteriori* do historiador são tão diferentes que um dos dois deve estar enganado, o homem ou o historiador".[41]

91. O DISCURSO DOS EXCLUÍDOS DA HISTÓRIA

"A história tem sido vista como um enorme quebra-cabeças com muitas partes faltando. Mas o problema principal não consiste em lacunas. Nossa imagem da Grécia no século V a.C. é incompleta, não porque tantas partes se perderam por acaso, mas porque é, em grande parte, o retrato feito por um pequeno grupo de pessoas de Atenas. Nós bem sabemos como a Grécia do século V a.C. era vista por um cidadão ateniense; mas não sabemos praticamente nada de como era vista por um espartano, um corintiano, ou um tebano – para não mencionar um persa, ou um escravo ou outro não-cidadão residente em Atenas. Nossa imagem foi pré-selecionada e predeterminada por nós, não tanto por acaso mas por pessoas que estavam consciente ou inconscientemente imbuídas de uma visão particular e que consideravam os fatos que sustentavam esta visão dignos de serem preservados".[42]

92. A HISTÓRIA DAS CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA

"Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história; se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade?

41 Ariès, 2013, p. 290, 291.
42 Carr, 2006, p. 49.

Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as conseqüências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhecemos os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação? (O alarido a favor e contra o vegetarianismo, que volta e meia reaparece, já mostra que ainda não há uma tal filosofia!) Já foram reunidas as experiências de vida comunitária, as experiências dos mosteiros, por exemplo? Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos eruditos, dos comerciantes, artistas, artesãos – já encontraram seus pensadores? Há tanto a pensar aqui! Tudo o que até agora os homens consideraram suas "condições de existência" e toda a razão, paixão e crendice desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim?".[43]

93. UMA HISTÓRIA DO AMOR

"Nesse intervalo de tempo [Elisabeth Badinter se refere ao intervalo dos séculos XVII e XVIII até o século XIX], ter-se-á passado do casamento de conveniência para o casamento de amor. De tudo isso, atentemos para a ausência do amor como valor familiar e social no período de nossa história que antecede a metade do século XVIII. Não se trata, porém, de negar a existência do amor antes de determinada época, o que seria absurdo. Mas é preciso admitir que esse sentimento não tinha a posição nem a importância que hoje lhe são conferidas. Possuía mesmo uma dupla conotação negativa. De um lado, nossos antepassados tinham uma aguda consciência da contingência do amor e se recusavam a construir qualquer coisa sobre uma base tão frágil. Por outro lado, associavam o amor mais à ideia de passividade (perda da razão), de enfraquecimento e efemeridade do que à ideia, mais atual, de compreensão do outro. Para nós, não há amor senão no poder de identificação com outro, que nos permite sofrer ou ser feliz com ele. Temos, portanto, uma concepção mais ativa do amor, que deixa de lado o aspecto debilitante e contingente revelado no passado. No fundo de nós mesmos, permanecemos convencidos de que quando se ama, é para toda a vida. Ao contrário, na época de que nos ocupamos, a imagem negativa do amor impede que ele constitua prioritariamente o laço que une os membros da família".[44]

94. A HERMENÊUTICA DOS SENTIMENTOS

"A iluminação e o colorido das coisas mudaram! Já não compreendemos totalmente como os antigos experimentavam o que era mais freqüente e imediato – o dia e a vigília, por exemplo: desde que acreditavam nos sonhos, a vida desperta tinha outra luzes. E igualmente a vida inteira, com o reflexo da morte e de sua importância: a nossa "morte" é bastante diferente. Todas as vivências reluziam de outra forma, pois um deus brilhava

43 Nietzsche, 2001, p. 59.
44 Badinter, 1985, p. 50, 51.

através delas; e também todas as decisões e perspectivas quanto ao futuro remoto: pois as pessoas tinham oráculos e avisos secretos e acreditavam nas profecias. A "verdade" era experimentada de outra forma, já que o louco podia ser considerado o seu porta-voz – algo que hoje faz rir ou faz tremer a nós. Cada injustiça tinha outro efeito sobre o sentimento: pois se temia uma represália divina, não um castigo e uma desonra civis".[45]

95. HISTÓRIA OCULTA

"Todo grande homem exerce uma força retroativa: toda a história é novamente posta na balança por causa dele, e milhares de segredos do passado abandonam seus esconderijos – rumo ao sol dele. Não há como ver o que ainda se tornará história. Talvez o passado esteja ainda essencialmente por descobrir! Tantas forças retroativas são ainda necessárias!".[46]

96. O FETICHISMO DOS FATOS HISTÓRICOS

"O fetichismo dos fatos do século XIX era completado e justificado por um fetichismo de documentos. Os documentos eram sacrário do tempo dos fatos. O historiador respeitoso aproximava-se deles de cabeça inclinada e deles falava em tom reverente. Se está nos documentos é porque é verdade. Mas o que nos dizem esses documentos – decretos, tratados, registros de arrendamento, publicações parlamentares, correspondência oficial, cartas e diários particulares – quando nos ocupamos deles? Nenhum documento pode nos dizer mais do que aquilo que o autor pensava – o que ele pensava que havia acontecido, o que devia acontecer ou o que aconteceria, ou talvez apenas o que ele queria que os outros pensassem que ele pensava, ou mesmo apenas o que ele próprio pensava pensar. Nada disso significa alguma coisa, até que o historiador trabalhe sobre esse material e decifre-o. Os fatos, mesmo se encontrados em documentos, ou não, ainda têm de ser processados pelo historiador antes que se possa fazer qualquer uso deles: o uso que se faz deles é, se me permitem colocar dessa forma, o processo do processamento".[47]

97. O TRABALHO HISTÓRICO SOBRE OS DOCUMENTOS

"Os documentos manejados pelos primeiros eruditos eram, no mais das vezes, escritos que se apresentavam por si só ou que eram apresentados, tradicionalmente, como de um autor ou época dados; que contavam deliberadamente estes ou aqueles acontecimentos. Diziam a verdade? (...) Mas, à medida que a História foi levada a fazer dos testemunhos involuntários um uso cada vez mais frequente, ela deixou de se limitar a ponderar as afirmações [explícitas] dos documentos. Foi-lhe necessário também extorquir

45 Nietzsche, 2001, p. 161.
46 Ibid., p. 81.
47 Carr, 2006, p. 52.

as informações que eles não tencionavam fornecer. (...) O historiador não é, é cada vez menos, esse juiz um pouco rabugento cuja imagem desabonadora, se não tomarmos cuidado, é facilmente imposta por certos manuais introdutórios. Não se tornou, certamente, crédulo. Sabe que suas testemunhas podem se enganar ou mentir. Mas, antes de tudo, preocupa-se em fazê-las falar, para compreendê-las. É uma das marcas mais belas do método crítico ter sido capaz, sem em nada modificar seus primeiros princípios, de continuar a guiar a pesquisa nessa ampliação".[48]

98. A QUALIDADE DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

"O passado é, por definição, um dado que não mais modificará. Mas o conhecimento do passado é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa. (...) Procedimentos de investigação até então desconhecidos também surgiram. Sabemos melhor que nossos predecessores interrogar as línguas acerca dos costumes, as ferramentas acerca do artesão. Aprendemos sobretudo a mergulhar mais profundamente na análise dos fatos sociais".[49]

99. O PRESENTE E O CONHECIMENTO DO PASSADO

"Na verdade, conscientemente ou não, é sempre a nossas experiências cotidianas que, para nuança-las onde se deve, atribuímos matizes novos, em última análise os elementos, que nos servem para reconstituir o passado: os próprios nomes que usamos a fim de caracterizar os estados de alma desaparecidos, as formas sociais evanescidas, que sentido teriam para nós se não houvéssemos antes visto homens viverem? Vale mais [cem vezes] substituir essa impregnação instintiva por uma observação voluntária e controlada. Um grande matemático não será menos grande, suponho, por haver atravessado de olhos fechados o mundo onde vive. Mas o erudito que não tem o gosto de olhar a seu redor nem os homens, nem as coisas, nem os acontecimentos, [ele] merecerá talvez, como dizia Pirenne, o título de um útil antiquário. E agirá sensatamente renunciando ao de historiador. Além de tudo, a educação da sensibilidade histórica nem sempre está sozinha em questão. Ocorre de, em uma linha dada, o conhecimento do presente ser diretamente ainda mais importante para a compreensão do passado".[50]

100. HERMENÊUTICA E COMPREENSÃO HISTÓRICA

"Um pensamento verdadeiramente histórico deve incluir sua própria historicidade em seu pensar. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico – objeto de uma investigação que está avançado – para aprender o conhecer no objeto o diferente

48 Bloch, 2001, p. 95, 96.
49 Ibid., p. 75.
50 Ibid., p. 66.

do próprio, conhecendo assim tanto um quanto o outro. O verdadeiro objeto histórico não um objeto, mas a unidade de um e de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar a realidade da história na própria compreensão. A essa exigência eu chamo de "história efeitual". Compreender é, essencialmente, um processo de histórico-efeitual".[51]

101. A INTERPRETAÇÃO HERMENÊUTICA

"A hermenêutica (por construção) é liberada de toda pretensão dogmática. Ela é perpétua busca do impensado de uma obra, de uma situação, de um fenômeno. Questionamento sobre a origem de tudo isso. "Impensado" que é preciso compreender, muito simplesmente, como o que está aquém e além de toda atitude reflexiva. (...) O pensamento dogmático, com efeito, tende a considerar que tudo tem uma solução, que cada problema tem sua resolução. Ele é dramático. Mas os fatos são teimosos, e lembram que a morte está aí, inelutável. E é para negá-la que se elaboram as construções conceituais mais rígidas e, portanto, as mais intolerantes. O adogmatismo da atitude hermenêutica não pretende "construir" nada. É uma interpretação que se quer unicamente como uma descrição. Uma apresentação das coisas. Sua exigência, porque exigência intelectual existe, consiste em identificar o sentido simbólico. Qual é o segredo que se esconde sob a letra? Trata-se também, em um segundo tempo, de destacar a carga alegórica do que é descrito. Ou seja, ver em que todo fenômeno é uma "ilustração" das estruturas fundamentais que constituem a coisa humana. Enfim, a interpretação hermenêutica faz sobressair como, em dado momento, o simbólico vai atualizar-se. O atual sendo uma encarnação do que é substancial. Resumindo, a hermenêutica é um questionamento sobre uma fonte de sentido que, sempre e de novo, se renova na vida quotidiana. Um sentido que se atualiza na existência corrente. O adogmático que isso induz é a resultante de um lento trabalho de erosão: o do questionamento da fé em um Deus Uno e seu avatar que é a Razão soberana. O que remete a uma compreensão mais ampla, mais rica da banalidade do homem sem qualidade".[52]

102. O CÍRCULO HERMENÊUTICO

"A hermenêutica antiga nunca deixou de argumentar a respeito do círculo – o famoso círculo hermenêutico – em virtude do qual as antecipações de sentido do intérprete fazem parte integrante do sentido a interpretar. Para compreender um texto é preciso ter uma pré-compreensão anterior. E essa pré-compreensão não pode ser eliminada sem o risco de romper o pacto entre o interpretante e o interpretado que garante ao intérprete o

51 Gadamer, 2014, p. 396.
52 Maffesoli, 2016, p. 27, 28, 29.

acesso às intenções de sentido do texto. Do ponto de vista epistemológico, essa implicação do intérprete na coisa interpretada só pode parecer uma fraqueza, uma tara subjetivista, diante da objetividade que parece exigir o ideal de cientificidade. Heidegger justifica o círculo hermenêutico mostrando que a fraqueza epistemológica aparente deriva de sua força ontológica real: o círculo mais original, com efeito, é aquele que existe sempre entre a pré-compreensão e a situação intramundana a interpretar. O círculo não é vicioso, mas constitui a condição positiva do conhecimento mais original".[53]

103. AS FUNÇÕES DA TEORIA DA HISTÓRIA

"Uma "teoria" da ciência da história distingue-se da práxis da pesquisa histórica e da historiografia como se distinguem corriqueiramente teoria e práxis: a teoria vai além da práxis e pode, com isso, basear-se nesta para evidenciar-lhe cognitivamente os fundamentos que, por exemplo, sem o resultado teórico, ficariam velados na práxis. O pensamento que se desenvolve dessa maneira chama-se reflexão. A teoria da história vai além da práxis dos historiadores, colocando-a em evidência de uma forma peculiar: como objeto do conhecimento – forma pela qual não é conhecida pelos historiadores, quando praticada. Ora, a práxis dos historiadores – vale dizer, sua pesquisa e sua historiografia – é por sua vez "teoria" (no sentido coloquial do termo) porque, como operação cognitiva, vai além do agir prático, colocando-o, por conseguinte, em uma perspectiva de dimensão histórica que os profissionais, em sua prática concreta, não tematizam explicitamente. Com respeito a essa dimensão "teórica", a teoria da história é uma metateoria, uma teoria (reflexiva) da teoria, um pensar sobre o pensamento histórico, cujo eixo é a racionalidade. A teoria da história é, assim, uma metateoria da ciência da história".[54]

104. A RACIONALIDADE DO PENSAMENTO HISTÓRICO

"Razão" quer, pois, designar o que caracteriza o pensamento histórico que se processa na forma de um debate movido pela força do melhor argumento. Uma teoria da história que destaque (e, com isso, reforce) essa força é, simultaneamente, ambiciosa e modesta. Ambiciosa, na medida em que se insere no pensamento histórico como fator de racionalidade – seu trabalho reflexivo deve ser parte integrante da fundamentação argumentativa que faz a racionalidade do pensamento histórico. Modesta, porque nada mais faz do que pôr em evidência o que os historiadores já praticam quando argumentam uns com os outros (o que também pode querer dizer, quando divergem uns dos outros), com a convicção de contribuir, assim, para a melhoria qualitativa do conhecimento histórico".[55]

53 Ricoeur, 2011, p. 99.
54 Rüsen, 2010a, p. 15.
55 Ibid., p. 21.

105. A TEORIA DA HISTÓRIA E AS DISCIPLINAS

"A teoria da história é necessária para solucionar o problema de uma combinação eficaz de disciplinas diferentes. Ela exerce, aqui, uma função de coordenação. A teoria da história enuncia a especificidade, a função e os limites do conhecimento histórico em sua versão científica. Com isso ela torna possível uma coordenação sistemática de diversas disciplinas, em particular quando se trata de matérias cujas perspectivas orientadoras, campos de aplicação e métodos sejam complementares aos da história".[56]

106. O PERSPECTIVISMO

"Contra o positivismo que fica no fenômeno "só há fatos", eu diria: não, justamente não há fatos, só interpretações. Não podemos verificar nenhum fato "em si": talvez seja um absurdo querer uma tal coisa. "Tudo é subjetivo", dizeis: mas já isso é interpretação. O "sujeito" não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. Tanto quanto a palavra "conhecimento" tem sentido, o mundo é conhecível: mas ele é interpretável de outra maneira, ele não tem nenhum sentido atrás de si, mas sim inúmeros sentidos. "Perspectivismo". Nossas necessidades são quem interpreta o mundo; nossas pulsões e seus prós e contras. Cada pulsão é uma espécie de ambição despótica, cada uma tem a sua perspectiva, perspectiva que a pulsão gostaria de impor como norma para todas as outras pulsões".[57]

107. NOVOS PARADIGMAS

"Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas vêem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. É como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apegam objetos desconhecidos. (...) Consequentemente, em períodos de revolução, quando a tradição científica normal muda, a percepção que o cientista tem de seu meio ambiente deve ser reeducada – deve aprender a ver uma nova forma (*gestalt*) em algumas situações com as quais já está familiarizado. Depois de fazê-lo, o mundo de suas pesquisas parecerá, aqui e ali, incomensurável com o que habitava anteriormente. Esta é uma outra razão pela qual escolas guiadas por paradigmas diferentes estão sempre em ligeiro desacordo".[58]

---

56 Ibid., p. 39.
57 Nietzsche, 2008, p. 260.
58 Kuhn, 2009, p. 147, 148.

108. NIETZSCHE E FOUCAULT

"Toda a obra de Foucault parece responder ao programa traçado por Nietzsche em *Gaia ciência*: "Onde, pois, se terá jamais empreendido uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade?". Para atender ao convite de Nietzsche, Foucault vai escrever uma história do reverso da razão ocidental e substituir a temporalidade pelos seus ritmos diferenciados, pelo estudo da espacialidade discursiva, dos diversos vezos do discurso no nível da superfície, no mundo do visível, da transparência. Um olhar no espaço que sabe de onde olha e o que olha. O nominalismo de Foucault, que vai privilegiar as formações discursivas, as palavras em relação às coisas, os enunciados em relação às formações sociais, encontra raízes em Nietzsche, para quem a filosofia é uma espécie de filologia em suspenso, na qual não se deve interpretar o significado original, pois todo discurso já é interpretação. Essa abordagem da história da humanidade pretende ser essencialmente relativista. Já não há continuidade por apreender nem racionalidade a atuar no pensamento e na ação do homem, e como o sujeito se encontra preso nas malhas do objeto, num laço indissolúvel e imutável, nenhum modo de ver é estável. (...) Nessa genealogia, tudo é história, porém a história já não é um todo; nada deve escapar ao seu olhar, mas disso não resulta sentido algum: "Uma das características da história é não ter escolha: ela assume o dever de conhecer tudo, sem hierarquia de importância" (Cf. Foucault). Nietzsche ataca a objetividade historiográfica que participa de um discurso teleológico". [59]

109. O DESCONSTRUTIVISMO HISTÓRICO DE FOUCAULT

"Nos termos dessa filiação nietzschiana, Michel Foucault ataca o historicismo, a história como totalidade, como contínuo histórico. Cumpre renunciar a todas as "continuidades irrefletidas segundo as quais organizamos de antemão o discurso que pretendemos analisar" (Cf. Foucault). A história deve renunciar à construção de grandes sínteses e interessar-se, ao contrário, por detectar a fragmentação dos saberes. Foucault procede a uma desconstrução da história, a um estilhaçamento dela numa constelação informe, a partir da qual qualquer unidade temporal é factícia. No entanto, Foucault apossa-se do território do historiador, não para buscar suas incoerências diacrônicas, mas para estabelecer coerências sincrônicas. É assim que ele detecta a sucessão de três epistemes em *As palavras e as coisas*. Entre esses estados sincrônicos do saber não há filiação, porém simples surgimento, o verdadeiro rompimento criador que faz mudar de uma episteme a outra. Essa postura estruturalista é na verdade a-histórica em seus postulados, sendo reivindicada como tal por Foucault: "Uma tarefa dessas implica questionar-se tudo o que pertence ao tempo, tudo o que se formou nele... de tal maneira que apareça o rompimento sem cronologia e sem história do qual provém o tempo" (Cf. M. Foucault, *As palavras e as coisas*). A descontinuidade aparece

59 Dosse, 2001, p. 186, 188.

então em sua singularidade, não redutível a um sistema de causalidade, uma vez que foi separada de suas raízes, figura etérea saída do caos. Essa desconstrução desemboca na sua teorização em *Arqueologia do saber*, com a noção de história serial preconizada por Foucault: "A partir de agora o problema é construir séries". Cada uma das séries tem seu próprio ritmo, suas rupturas significativas fora do contexto geral. Já não existe motor de uma evolução, porém descontinuidade em revoluções".[60]

110. A DESCONSTRUÇÃO

"A obra de Derrida é particularmente preocupada com estes pressupostos não examinados, com a relação deles com distinções fixas, e com a suposta bondade e naturalidade das metas daí decorrentes. Assim, essa obra [*Gramatologia*] tem um papel crítico importante, no sentido de solapar falsas pretensões à verdade absoluta. Em consequência, não é necessariamente a suposição inicial que é criticada (por exemplo, a razão ou uma presunção científica específica). Ao invés disso, o *background* metafísico é desconstruído. Revela-se e mostra-se que ele depende de pressupostos que contradizem outras partes da teoria. Mostra-se também que ele é solapado em suas pretensões a verdades puras, por exemplo, mediante sua dependência de metáforas não examinadas (de luz e visão, por exemplo)".[61]

111. OS HISTORIADORES DESCONSTRUCIONISTAS

"Os historiadores desconstrucionistas abordam essa questão [como compreender o passado] através do seguinte pensamento. O passado como ele realmente foi e as afirmações históricas individuais que compõem sua narrativa não podem jamais coincidir com precisão. O problema é que não podemos verificar o passado através da evidência. A evidência não é a realidade do passado porque nosso acesso a ela se dá através de muitos mediadores – ausência, espaços e silêncios, a natureza artificial do arquivo, o colapso do significante-referente, as tendências do historiador e, a não menos importante, natureza artificial e imposta da estrutura do argumento narrativo do historiador. É provavelmente melhor que se vejam as narrativas históricas como proposições sobre como nós podemos representar uma realidade passada, sugestões de possíveis correspondências e não como a correspondência".[62]

112. A REFLEXIVIDADE DA PRÁTICA DESCONSTRUCIONISTA

"O historiador desconstrucionista busca aquilo que está presente no texto e que vai contra o que, à primeira vista, o texto parece expressar. Essa reflexividade autoconsciente

60 Ibid., p. 189, 190.
61 Williams, 2012, p. 51, 52.
62 Munslow, 2009, p. 96.

busca aquilo que é evitado e suprimido, tanto quanto aquilo que é abertamente desautorizado e negado. Devemos buscar constantemente aquilo que, em nome da objetividade e da racionalidade, o texto é indiferente – aquilo que muitos historiadores chamam “o Outro”. (...) A posição desconstrucionista não rejeita a realidade histórica, mas questiona nosso acesso a ela, nossa capacidade de apreendê-la e, portanto, seu significado. A história desconstrucionista argumenta que há sempre mais do que uma verdade única. Por fim, a história desconstrucionista não declara que não há uma hierarquia de valores, mas declara, ao invés disso, que todos são capazes de fazer a diferença e de legitimar julgamentos de valor sobre o que é certo ou errado”.[63]

113. A NOVA HISTÓRIA

“[Na Nova História] o reprimido torna-se portador de sentido. Tudo se torna objeto de curiosidade para o historiador, que desloca seu olhar para as margens, para o avesso dos valores estabelecidos, para os loucos, para as feiticeiras, para os transgressores. (...) A Nova História se esconde, então, na busca das tradições, ao valorizar o tempo que se repete, as voltas e reviravoltas dos indivíduos. Na falta de um projeto coletivo essa pesquisa faz-se mais pessoal e mais local. Abandonam-se os tempos fortes e os movimentos voluntaristas de mudança em direção à memória do cotidiano das pessoas simples. (...) O preço a pagar por essa nova readaptação é o abandono dos grandes espaços econômicos braudelianos, o refluxo do social para o simbólico e para o cultural”.[64]

114. A HISTÓRIA DE INDIVÍDUOS ANÔNIMOS

“No passado, podiam-se acusar os historiadores de querer conhecer somente as “gestas dos reis”. Hoje, é claro, não é mais assim. Cada vez mais se interessam pelo que seus predecessores haviam ocultado, deixado de lado ou simplesmente ignorado. “Quem construiu Tebas das sete portas?” – perguntava o “leitor operário” de Brecht. As fontes não nos contam nada daqueles pedreiros anônimos, mas a pergunta conserva todo seu peso. A escassez de testemunhos sobre o comportamento e atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro [Carlo Ginzburg, *O queijo e os vermes*] conta a história de um moleiro friulano – Domenico Scandella, conhecido por Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas ideias e sentimentos, fantasias e aspirações. Outros documentos nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, sobre a vida de seus filhos. Temos também algumas

63 Munslow, 2009, p. 141, 142.
64 Dosse, 2003, p. 248, 249.

páginas escritas por ele mesmo e uma lista parcial de suas leituras (sabia ler e escrever). Gostaríamos, é claro, de saber muitas outras coisas sobre Menocchio. Mas o que temos em mãos já nos permite reconstruir um fragmento do que se costuma denominar "cultura das classes subalternas" ou ainda "cultura popular" ".[65]

115. O CONHECIMENTO HISTÓRICO EM RICOEUR

"Ricoeur mantém a tensão interna à escrita histórica que com a ficção tem em comum as mesmas figuras retóricas, mas que também pretende ser sobretudo um discurso sobre a verdade, um discurso de representação de algo real, de um referente passado. (...) O objetivo é mostrar que a prática historiadora é uma prática em tensão constante entre uma objetividade para sempre incompleta e a subjetividade de um olhar metódico que deve desprender-se de uma parte de si mesmo clivando-se numa boa subjetividade, "o eu investigador", e uma subjetividade ruim, "o eu patético". Todo o esforço de Ricoeur, nesse campo como em outros, consiste em demonstrar que as vias de passagem da pesquisa da verdade são representadas por trilhas necessárias e rigorosas. A História procede por retificações ditadas pelo mesmo espírito "da retificação representada pela ciência física em relação à primeira organização das aparências na percepção e nas cosmologias que continuam suas tributárias" (Cf. Ricoeur). O historiador está ao mesmo tempo em posição de exterioridade em relação ao objeto, em razão da distância temporal que dele o afasta, e em situação de interioridade em virtude de sua intencionalidade de conhecimento".[66]

116. RICOEUR E A OBJETIVIDADE EM HISTÓRIA

"A incompletude da objetividade em história torna necessária uma participação forte da subjetividade em vários níveis. Em primeiro lugar, esta [subjetividade] intervém por meio da própria noção de escolha, explícita ou implícita, mas em todo caso inevitável, do historiador quanto a seu ou seus objetos de análise. O historiador propõe um "juízo de importância"(Cf. Ricoeur) que preside à seleção dos acontecimentos e de seus fatores. Na seleção feita prevalece a teoria situada a montante da observação. A subjetividade intervém, portanto, ao longo de toda a sua busca no tópico dos esquemas interpretativos que servirão de parâmetro de leitura. Em segundo, o historiador investe-se de subjetividade nos nexos de causalidade que põe em destaque e, nesse plano, a prática historiográfica é no mais das vezes ingênua. (...) O historiador tem a tarefa de traduzir, de denominar em termos contemporâneos o que já não é, o que foi outro. Aí se choca com uma impossível adequação perfeita entre sua língua e seu objeto, o que o obriga a um esforço de imaginação para obter a transferência necessária para um outro presente que não é o seu e agir de tal modo que ele seja legível por seus contemporâneos. A imaginação

65 Ginzburg, 1989, p. 15, 16.
66 Dosse, 2001, p. 75, 77.

histórica intervém, pois, como um meio heurístico de compreensão, e essa dimensão é hoje reivindicada por numerosos historiadores de formação, como ocorre particularmente com Georges Duby. A subjetividade acaba então sendo a intermediária necessária para se ter acesso à objetividade. (...) A constituição da objetividade em história para melhor captar o instrumental mental e o comportamento dos homens do passado é, portanto, o correlato da subjetividade em história. Desemboca numa intersubjetividade sempre aberta a novas interpretações, a novas leituras. A incompletude da objetividade em história permite deixar o debate sobre a herança histórica para as gerações futuras, numa busca indefinida de sentido".[67]

117. A REPRESENTÂNCIA

"Por um lado, o "realismo" espontâneo do historiador achou sua expressão crítica no conceito difícil de representância, que distinguimos expressamente do de representação. Por meio dele, quisemos exprimir a reinvindicação do *vis-à-vis* hoje findo sobre o discurso histórico que ele visa, seu poder de incitação e de correção no tocante a todas as construções históricas, na medida em que estas se querem re-construções. Eu mesmo enfatizei esse direito do passado tal como ele foi, fazendo corresponder a ele a ideia de uma dívida de nossa parte para com os mortos. Por outro lado, o caráter elusivo, embora imperioso, desse *vis-à-vis*, nos levou para um jogo lógico onde as categorias do Mesmo, do Outro e do Análogo estruturam o enigma sem resolvê-lo. Ora, é em cada etapa desse jogo lógico que o imaginário se impõe como servidor leal e dedicado da representância e se aproxima mais uma vez da operação que consiste em figurar que ... Não esquecemos, em Collingwood, tomado como porta-voz do Mesmo, a união íntima entre a imaginação histórica e a reefetuação. Esta é o *télos*, a meta e o coroamento da imaginação histórica; esta última, em contrapartida, é o órganon da reefetuação. Se passarmos da categoria do Mesmo para a do Outro para exprimir o momento do findo na representância do passado, é ainda o imaginário que impede a alteridade de cair no indizível. É sempre por meio de alguma transferência do Mesmo para o Outro, em simpatia e em imaginação, que o Outro estranho se torna próximo".[68]

118. FICÇÃO E HISTÓRIA

"Em outras palavras, uma certa arbitrariedade tropológica não deve fazer esquecer o tipo de coerção que o acontecimento passado exerce sobre o discurso histórico através dos documentos conhecidos, exigindo dele uma retificação sem fim. A relação entre ficção e História é seguramente mais complexa do que se possa imaginar. No entanto, é decerto

67 Ibid., p. 78, 79.
68 Ricoeur, 2010b, p. 316, 317.

preciso combater o preconceito segundo o qual a linguagem do historiador poderia se tornar totalmente transparente, a ponto de deixar falar os próprios fatos: como se bastasse eliminar os ornamentos da prosa para acabar com suas figuras de poesia. Mas não é possível combater esse primeiro preconceito sem combater o segundo, de acordo com o qual a literatura de imaginação, por fazer uso constante da ficção, não apreende a realidade. Os dois preconceitos devem ser combatidos juntos".[69]

119. A DISTÂNCIA TEMPORAL

"O real no passado continua sendo o enigma para o qual a noção de diferença-desvio, fruto do trabalho com o limite, apenas oferece uma espécie de negativo, despojado ademais de sua perspectiva propriamente temporal. É certo que uma crítica das perspectivas totalizantes da História, junto com um exorcismo do passado substancial e, mais ainda, com o abandono da ideia de representação, no sentido de uma reduplicação mental da presença, constituem, todas, operações de limpeza a serem retomadas incessantemente; para presidir a elas, a noção de diferença-desvio é um guia bem-vindo. Mas estas não passam de manobras prévias: no final das contas, a noção de diferença não faz justiça ao que parece haver de positivo na persistência do passado no presente. É por isso que, paradoxalmente, o enigma da distância temporal parece mais opaco no final desse trabalho de desbaste. Pois, como poderia uma diferença, sempre relativa a um sistema abstrato e ela mesma tão destemporalizada quanto possível, ocupar o lugar do que hoje, ausente e morto, outrora foi real e vivo?".[70]

120. A RELAÇÃO METAFÓRICA DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

"Não se pode, pois, confundir o valor icônico da representação do passado com um modelo, no sentido de modelo em escala, como o são os mapas geográficos, pois não existe original ao qual comparar o modelo; é precisamente a estranheza do original, tal como os documentos o fazem aparecer, que suscita o esforço da História para prefigurar seu estilo. É por isso que, entre uma narrativa e um curso de acontecimentos, não há uma relação de reprodução, de reduplicação, de equivalência, e sim uma relação metafórica: o leitor é dirigido para o tipo de figura que assimila (*liken*) os acontecimentos narrados a uma forma narrativa que nossa cultura tornou familiar".[71]

121. O VESTÍGIO E A REPRESENTÂNCIA

"O vestígio, dissemos, significa sem fazer aparecer. É nesse ponto que a análise da representância toma a dianteira; a aporia do vestígio como "valendo pelo" passado

69 Ricoeur, 2010b, p. 263.
70 Ibid., p. 255.
71 Ibid., p. 261.

encontra no “ver-como” uma saída parcial. Essa articulação resulta do fato de que a análise da representância, tomada globalmente em seus três momentos – Mesmo, Outro, Análogo -, acrescenta à problemática da reinscrição do tempo fenomenológico no tempo cósmico a da distância temporal. Mas não a acrescenta de fora, pois, em última instância, a distância temporal é o que o vestígio desfralda, percorre, atravessa. A relação de representância nada mais faz senão explicitar essa travessia do tempo pelo vestígio. Mais precisamente, explicita a estrutura dialética da travessia que converte o espaçamento em mediação. (...) Como a fenomenologia nos ensinou, e a de Heidegger em particular, o passado separado da dialética entre futuro, passado e presente é uma abstração. É por isso que o capítulo que estamos encerrando é apenas uma tentativa de pensar melhor o que continua enigmático na preteridade do passado como tal. Situando-o sucessivamente nos “grandes gêneros” do Mesmo, Outro, Análogo, ao menos preservamos também o caráter misterioso da dívida que faz, do mestre em intrigas, um servidor da memória dos homens do passado”.[72]

122. HISTÓRIA E NARRATIVA

“A ideia de que a forma da narrativa seja enquanto tal um “instrumento cognitivo” impõe-se ao término de uma série de abordagens cada vez mais precisas, ao preço de uma descoberta de aporias relativas ao conhecimento histórico, aporias que somente a interpretação narrativista podia revelar. (...) Resulta daí que não é mais possível refugiar-se na ideia de “história universal enquanto vivência”. Com efeito, que relação poderia existir entre esse reino único presumido e determinado da história universal enquanto vivência e as histórias que construímos, já que cada uma tem começo, meio e fim, e extrai sua inteligibilidade de sua estrutura interna apenas? Ora, o dilema não atinge apenas a narrativa em seu nível configurante, mas também a própria noção de acontecimento. (...) Se o acontecimento é um fragmento da narrativa, ele segue o destino da narrativa, e não há acontecimento básico que possa escapar da narrativização. Entretanto, não se pode prescindir da noção de “mesmo acontecimento”, por não poder comparar duas narrativas que tratam, como se diz, do mesmo assunto. [73]

123. A ARGUMENTAÇÃO E A NARRATIVA HISTÓRICA

“É por isso que o historiador não é um mero narrador: fornece as razões pelas quais considera um fator e não outro a causa suficiente de determinado curso de acontecimentos. O poeta cria uma intriga que também se sustenta por seu esqueleto causal. Mas este não é objeto de uma argumentação. O poeta se limita a produzir a história e a explicar narrando. Nesse sentido, Northrop Frye tem razão: o poeta procede a partir da forma, o historiador na

72 Ibid., p. 265, 266.
73 Ricoeur, 2014b, p. 253, 254.

direção da forma. Um produz, o outro argumenta. E argumenta porque sabe que é possível explicar de outro modo”.[74]

124. A EXPLICAÇÃO CAUSAL EM HISTÓRIA

“[A] explicação faz aparecer o efeito de um processo contínuo como necessariamente determinado, uma vez dado o estado inicial do sistema; nada além desse resultado particular podia ocorrer. Mas isso não quer dizer que o acontecimento, como um todo, foi determinado. Pois é sempre dentro de um sistema fechado que um processo pode ser dito determinado. Seria preciso poder considerar o universo inteiro como um único sistema para igualar a ideia de determinação causal à de determinismo. Não se pode dizer que as condições iniciais acarretem logicamente seu efeito, porque este último resulta do fato contingente de que cada uma das ocorrências tomadas no ponto de partida ocorreram em tal momento e em tal lugar. A necessidade causal é portanto uma necessidade condicional: dado todo o conjunto das condições causais que ocorreram (e não outras), foi necessário que o efeito efetivamente produzido adviesse. Essas duas consequências confirmam a posição irredutível, mas não exclusiva, da explicação causal. (...) A afinidade entre raciocínio causal e o caráter contínuo dos fenômenos sociais é fácil de explicar: como dissemos acima, a História passa da descrição para a explicação assim que a questão do “por que” se liberta da questão do “o que” e se torna um tema distinto da investigação; e a questão do por que se autonomiza assim que a análise em fatores, em fases, em estruturas, se liberta ela mesma da apreensão global do fenômeno social total. A explicação causal deve então reconstruir a continuidade rompida pela análise”.[75]

125. POTENCIALIDADE E VIRTUALIDADE

“Para nós, hegelianos, a questão crucial aqui é: onde se situa Hegel com relação a essa distinção entre potencialidade e virtualidade? Em uma primeira abordagem, há uma grande evidência de que Hegel é o filósofo da potencialidade: todo o propósito do processo dialético enquanto desenvolvimento do Em-si em Para-si não é que, no processo do devir, as coisas simplesmente “se tornem aquilo que já são” (ou eram desde toda a eternidade)? O processo dialético não é o desdobramento temporal de um eterno conjunto de potencialidades, motivo pelo qual o Sistema hegeliano é um conjunto fechado em si mesmo de passagens necessárias? Essa miragem de uma evidência esmagadora se desfaz, no entanto, no momento em que levamos em conta a retroatividade radical do processo dialético: o processo do devir não é em si necessário, mas é o devir (surgimento contingente gradual) da necessidade em si. É também isso (entre outras coisas) que significa “conceber a substância como sujeito”: o sujeito enquanto o Vazio, o Nada da

74 Ricoeur, 2010c, p. 307.
75 Ibid., p. 331, 332.

negatividade autorrelativa, é o próprio *nihil* do qual surge cada nova figura; em outras palavras, cada passagem ou reversão dialética é uma passagem em que a nova figura surge *ex nihilo* e retroativamente põe ou cria sua necessidade".[76]

126. ATO AUTÊNTICO E ONTOLOGIA HISTÓRICA

"O vínculo entre a situação e ato, portanto, é claro: longe de ser determinado pela situação (ou de intervir nela a partir de um exterior misterioso), os atos são possíveis em razão do não fechamento ontológico, da incoerência, das lacunas de uma situação. (...) Mas e a retroatividade do gesto que (re)constitui esse mesmo passado? Talvez seja essa a definição mais sucinta do que é um ato autêntico: em nossa atividade ordinária, de fato só seguimos as coordenadas (fantasmático-virtuais) de nossa identidade, enquanto um ato propriamente dito é o paradoxo de um movimento real que muda (retroativamente) as próprias coordenadas "transcendentais" virtuais do ser do agente – ou, em termos freudianos, que não só muda a realidade do mundo, como também "desperta suas regiões infernais". Temos, portanto, um tipo reflexivo de "dobramento da condição sobre o dado do qual era condição" (Cf. James Williams): embora o passado puro seja a condição transcendental de nossos atos, estes não só criam uma nova realidade concreta como também mudam retroativamente essa mesma condição".[77]

127. A HISTÓRIA "ABERTA"

"Especialistas e cientistas políticos afirmaram que os britânicos nunca aprovariam o Brexit. Aprovaram. Especialistas e cientistas políticos afirmaram que Donald Trump nunca seria eleito. Foi. Especialistas e cientistas políticos afirmaram que a democracia nunca correria risco de se desconsolidar. Ela corre. Vivemos numa era de incerteza radical. O leque de resultados possíveis é muito mais amplo hoje do que parecia ser a alguns anos. O jogo da previsão ficou mais difícil do que nunca. (...) As democracias liberais podem ser menos estáveis do que presumimos? E a ascensão do populismo, será que ela levará à desintegração do nosso sistema político?"[78]

128. O SONHO COMO FONTE HISTÓRICA

[Koselleck nos mostra dois relatos de sonhos na Alemanha. Eles são retirados de uma coletânea de sonhos do Terceiro Reich, organizada por Charlotte Beradt. O primeiro, de um médico em 1934; o outro, de um advogado judeu em 1930]. Em todo caso, os relatos dos sonhos citados testemunham o terror, no começo apenas calado, cujo aumento patente eles antecipam. Assim, o historiador pode empregá-los como fonte, com

76 Zizek, 2013, p. 72, 73.
77 Zizek, 2015, p. 311, 316.
78 Mounk, 2021, p. 42.

a advertência, metodologicamente obrigatória, de que as ilações sejam tiradas de relatos que primeiramente foram sonhados e só então narrados. Deles, o historiador pode derivar como o terror imanente ao sistema nacional-socialista funcionava nos primeiros anos, a que angústia induzia ante o terror, que imagens, que preludiavam a catástrofe vindoura, provocavam. Com tais perguntas, examina-se com efeito uma restrição metodológica. Os sonhos transmitidos são introduzidos como fontes escritas com o fim de criar uma inferência sobre algo que estava atrás deles, ou seja, a realidade histórica do terror iniciado em 1933. O olhar sobre a facticidade relativa ao começo violento do Terceiro Reich pode-se iniciar a partir do texto que, univocamente tomado como ficção, vem a ser visto como história esclarecedora. À medida que realizamos esse passo metodológico do historiador avançamos no território que separava a *res fictae* e a *res factae*. A partir de uma, pode-se chegar à outra. Cada texto ficcional pode então, de modo excelente ou menos bom, de qualquer modo, ser fundamentalmente proveitoso como testemunho para a facticidade".[79]

129. O HISTORIADOR E AS FONTES

"Dessa maneira, o historiador na verdade ainda está longe de ter acesso àquele espaço livre que usualmente é concedido ao poeta, porquanto, como dizia Lessing, esse pode combinar como queira os acontecimentos que inventa. O historiador permanece subordinado à instância de controle da racionalidade constritora. É uma instância de controle de natureza negativa, de que resulta o método histórico. Ou seja, ela não admite enunciado algum que não passe pelas tenazes da leitura das fontes, e as fontes têm resistência própria. Uma fonte nunca diz o que deve ser dito, mas sempre mostra o que não é lícito dizer. As fontes possuem um direito de veto. Metodologicamente preparado, cria-se assim um campo mínimo para a inspeção racional, de modo que determinados resultados da pesquisa histórica são universalmente comunicáveis e controláveis, com independência da posição do historiador. Por certo, não se pode superestimar esse campo quanto ao direito de oposição às fontes. É próprio, contudo, ao solo de cada empiria científica, para que se respalde contra as asserções, que ela se apresente com a exigência de uma certeza por si mesma convincente. O historiador se submete à barreira das afirmações que ele próprio se impõe por força daquele método conectado às fontes".[80]

130. O CUIDADO DA TESTEMUNHA COMO FONTE HISTÓRICA

"Ora, como dos conflitos do passado subsistem principalmente textos, é de se temer que a maior parte da História universal seja para nós apenas um esqueleto em que a carne está perdida para sempre. Os próprios atores são os primeiros a esquecer a verdade não-conformista do que fizeram os seus atos passados por meio da retórica do que se

79 Koselleck, 2021, p. 117, 118.
80 Ibid., p. 124, 125.

considera que aconteceu; o livro de Norton Cru mostrou-o bem para as lembranças das testemunhas da Primeira Guerra Mundial.[81] Nas crises históricas, os atores, se têm tempo e gosto de se observar, sentem-se ultrapassados pelo que veem fazendo; não se deixam enganar facilmente por explicações oficiais que se dá ou que eles se dão, só lhes resta, depois do acontecimento, a surpresa de se terem colocado em situações semelhantes; mais frequentemente, acreditam em tudo o que dizem e no que proclamam seus teólogos; essa versão, amiga da memória, torna-se a verdade histórica de amanhã.[82]

131. O PAPEL DOS MARGINALIZADOS

"Os historiadores da marginalidade começaram preenchendo as lacunas da História tradicional, trazendo de volta à memória os esquecidos da História: simples vagabundos, criminosos obscuros, bruxos de aldeias ou prostitutas. De saída, coloca-se aqui o problema dos documentos utilizáveis ou privilegiados. Cada vez que a História se orienta para novos "territórios", ressurge a mesma questão: existem documentos específicos que permitem responder às novas problemáticas? No caso presente, a pergunta é mais árdua ainda: como ouvir a voz dos marginais do passado, quando, por definição, ela foi sistematicamente abafada pelos detentores do poder, que falavam dos marginais, mas não os deixavam falar. Chegar diretamente ao que os marginais diziam, sem passar de uma maneira ou de outra pela mediação de um discurso oficial ou erudito, é uma empresa quase desesperada".[83]

132. A HISTÓRIA E AS CIÊNCIAS SOCIAIS

"Tão logo se nos façam claras nossas premissas teóricas se nos mostrará o quanto estamos relacionados às ciências sociais. E isso necessariamente repercute em nossa práxis de pesquisa. (...) Como de outra maneira podem-se investigar fenômenos como o dos campos de concentração, a menos que permaneçam como registros de atrocidades. Para que os campos de concentração sejam vistos além do que mostram imediatamente, é preciso contar-se com a ajuda de uma patologia social. Temos com efeito de integrar à nossa ciência as categorias aparentemente estranhas e as dotemos de coeficientes de mobilidade histórica. Mas não podemos evitar o emprego de tais questões antropológicas se queremos alcançar um conhecimento adequado dos fenômenos mencionados, conhecimento que seja capaz de influir em nossas condutas. (...) Uma outra exigência seria tornar utilizáveis os resultados da linguística moderna para a investigação histórica. Pensado em suas premissas teóricas, o fracionamento semantológico do conceito de história que procurei empreender há de cobrir todos os enunciados substanciais de

81 Na obra *Du témoignage*, Gallimard (1930), o autor comenta que quase todas as testemunhas indicam o ataque à baioneta na Guerra. No comentário do autor, o ataque à baioneta não fora praticado. No comentário de Veyne: "(...) ele (o ataque à baioneta) tinha sido, antes da Guerra, um tema simbólico da valentia militar" (2014b, p. 164).
82 Veyne, 2014b, p. 159.
83 Jean-Claude Schmitt In: Le Goff, 2005, p. 383, 384.

que nos servimos ingenuamente. Estado, povo, classe, século, raça, personalidade são grandezas cuja unidade substancial de ação deve ser usada apenas hipoteticamente. Mas a dessubstancialização alcançada de tais conceitos conduz a uma temporalização de seus significados categoriais. Assim, nos deparamos com uma tarefa especificamente histórica: tematizar suas conexões intersubjetivas, na verdade, suas extensões temporais, em vez de tê-las como grandezas fixas".[84]

133. OS DOCUMENTOS E A METODOLOGIA EM HISTÓRIA

"A História faz-se com documentos, mas também com historiografia. Se não se refletir criticamente sobre os modelos explicativos, sobre as explicações naturalizadas, acabar-se-á olhando para os documentos de maneira pré-formatada. Encontra-se lá o que se quer encontrar, quer positivamente, quer negativamente. E, nesse sentido, não faz muita diferença a quantidade de documentos: um, ou mil, o resultado explicativo será o mesmo. (...) Os fundamentos da História como disciplina (aquela História nova, já referida) assentam-se numa reflexão crítica e numa metodologia adequada. Entretanto, a julgar pelas recorrentes queixas – que se fazem ouvir desde seu nascimento até hoje -, esse princípio basilar foi justamente o mais descurado. Ironicamente, adotou-se como metodologia a aplicação de fórmulas e modelos, onde se metem os documentos. É comum, por exemplo, nos trabalhos monográficos, que apareça primeiro o "contexto" histórico, não com o intuito de permitir o diálogo com os documentos, mas como autoridade que formatará a sua interpretação. Ao contrário, o contexto deve ser descoberto a partir do estudo dos significados e significantes em sua própria época histórica, como experiência no tempo. História é se "abrir ao Outro" a partir do presente (Cf. Henri-Irinée Marrou), no intuito de lhe fazer perguntas para descobri-lo; não para constatar o que já se sabe. Entretanto, o que se propõe aqui não pretende a neutralidade nem "reviver o passado". Não se trata de "fazer uso exclusivo das categorias de apreensão do mundo e da sociedade coevas ao seu objeto" (Cf. Mário de M. Bastos), até porque, no presente, não há como apreendê-las tal como o passado as apreendeu; trata-se de interpretá-las pelo método de tentar desentranhar os conceitos por meio dos usos e das compreensões que o passado deixou registrados".[85]

134. A NOÇÃO DE ACONTECIMENTO EM PAUL VEYNE

"Os acontecimentos não apresentam uma unidade natural; não se pode, como o bom cozinheiro do *Fedro* [obra de Platão], cortá-los conforme suas articulações, pois eles não as possuem. Por mais simples que ela seja, essa verdade não se tornou conhecida antes do século passado [séc. XIX] , e sua descoberta produziu um certo choque; falou-se de subjetivismo, de decomposição do objeto histórico. Isso só se poderia explicar pelo caráter

84 Ibid., p. 150, 151.
85 Coelho, 2014, p. 44, 45.

fortemente factual da historiografia até o século XIX e pela pobreza de sua visão; havia uma grande história, principalmente política, que era consagrada, havia acontecimentos "recebidos". (...) O historiador separa, nas testemunhas e documentos, o acontecimento tal como o escolheu; é por esse motivo que um acontecimento jamais coincide com o *cogito* de seus atores e testemunhas".[86]

135. A EXPLICAÇÃO EM HISTÓRIA

"A causalidade é necessária e irregular; os futuros são contingentes, as leis do fisco podem tornar um governo impopular, mas talvez, também, não terá esse efeito. Se o efeito se produzir, nada nos parecerá mais natural do que essa relação causal, mas também não ficaríamos tão surpresos se isto não acontecesse. Sabemos, em primeiro lugar, que pode haver exceções, por exemplo, se um entusiasmo patriótico levanta os contribuintes diante de uma invasão do solo nacional; quando dizemos que os impostos provocaram a impopularidade de Luís XIV, implicitamente nos conscientizamos da situação global da época (a guerra estrangeira, as derrotas, a mentalidade camponesa...); sentimos que essa situação é particular e que suas lições não poderiam ser transpostas para uma outra sem risco de erro. (...) Uma trama é composta de fatos onde tudo é explicável, mas desigualmente provável. A causa da revolta é o peso dos impostos, mas não se tinha a certeza de que se chegasse a ela, os fatos têm causas, as causas nem sempre têm consequências, enfim, as chances que os diversos fatos têm de acontecer são desiguais".[87]

136. O HISTORIADOR E O JULGAMENTO DE VALOR

"Voltemos ao nosso general inábil. Para o historiador, o único problema é saber se o que ele considera tolices o era também aos olhos de seus contemporâneos: essas manobras absurdas o eram segundo os critérios do estado-maior da época ou então, ao contrário, não destoavam de nenhum modo em relação à ciência estratégica do tempo? Conforme a resposta, nossa reconstituição das deliberações e dos objetivos mudará completamente: não se pode recriminar Pompeu de não ter lido Clausewitz.[88] O historiador limitar-se-á a constatar que as pessoas da época julgavam dessa ou daquela maneira; ele pode acrescentar que nós julgamos diferente. O todo é não confundir os dois pontos de vista, como se faz ao afirmar-se que é preciso "julgar" os homens de outrora segundo os valores de seu tempo, o que é contraditório; podemos somente ou julgar a partir de nossos valores (mas não é essa a função do historiador), ou expor, como as pessoas da época julgavam ou teriam julgado, a partir de seus próprios valores".[89]

86 Veyne, 2014b, p. 46, 47.
87 Ibid., p. 119, 120.
88 Carl P. G.von Clausewitz, militar do Reino da Prússia. Considerado um grande estrategista: escreveu a obra *Da guerra*.
89 Veyne, 2014b, p. 150.

137. ARISTÓTELES, MARX: A IDEOLOGIA

"Admitiremos naturalmente que, se um comerciante de bebidas explica que a nocividade do álcool é uma lenda espalhada perfidamente pelo governo, sua afirmação disfarça um interesse corporativo; (...). Esse tipo de disfarce não é próprio das ideias político-sociais, pois, por que a esfera dos interesses de classe teria o inexplicável privilégio de falsear nosso pensamento mais do que qualquer outra? A sabedoria das nações sempre soube que essas mentiras se encontram em toda parte, tanto no bêbado que se interessa pelo álcool para bebê-lo quanto no capitalista que se interessa para vendê-lo. A ideia de cobertura ideológica não é outra coisa senão a velha teoria dos sofismas de justificação, que se acha no Livro VII da Ética a Nicômaco [de Aristóteles]: o beberrão que quer beber parte do princípio que é sadio se refrescar, e esta premissa maior de silogismo, universal como convém, é sua cobertura ideológica; do mesmo modo o burguês defende suas rendas em nome de princípios universalistas e invoca o Homem com letra maiúscula. Marx prestou aos historiadores o imenso serviço de estender às suas ideias políticas a crítica dos sofismas de justificação, que Aristóteles ilustrava como exemplos tirados de preferência da moral pessoal; ele [Marx] incitou com isso os historiadores a apurar seu senso crítico, a armar-se de desconfiança diante dos propósitos de seus heróis, a enriquecer sua experiência de confessores do passado; enfim, a substituir o dualismo sectário da teoria das coberturas ideológicas, a diversidade infinita de uma experiência prática".[90]

138. O PROGRESSO DO CONHECIMENTO HISTÓRICO

"É difícil imaginar-se que um contemporâneo de Santo Tomás [1225-1274] ou de Nicolas de Cusa [1401-1464] tivesse podido escrever *La société féodale* [de Marc Bloch] ou a *Histoire économique de l'Occidente medieval* [de Guy Fourquin]: não somente o exemplo de estudo dos fatos econômicos e das relações sociais não havia ainda sido dado, assim como também não se dispunha das categorias e conceitos necessários para fazê-lo; ninguém tinha ainda examinado suficientemente os fatos para ver esses conceitos surgirem diante de seus olhos. É, efetivamente, pela observação do vivenciado que se dá um progresso lento e cumulativo da observação, semelhante aos progressos no conhecimento de si que o diário íntimo possibilita ou à descoberta progressiva de uma paisagem no decurso de uma observação atenta. (...) A apercepção do individual, o enriquecimento da visão, tem como condição que se saiba fazer, a propósito de um acontecimento, mais perguntas do que as que se faz um homem comum; um crítico de arte vê, num quadro, muito mais do que vê um simples turista; é essa mesma riqueza de visão que tem Burckhardt ao contemplar a Renascença italiana. (...) A formação de novos conceitos é a operação mediante a qual se produz o enriquecimento da visão; Tucídides ou Santo Tomás não teriam podido ver,

90 Ibid., p. 154, 155.

na sociedade de seu tempo, tudo o que nós aprendemos a procurar nela: classes sociais, modo de vida, mentalidades, atitudes econômicas, racionalismo, paternalismo *conspicuous consumption* [consumo perceptível], relação da riqueza com o prestígio e o poder, conflitos, mobilidade social, capitalistas, nobreza urbana e rural, riqueza mobilizável, riqueza potencial, busca de segurança, dinastias burguesas".[91]

139. TEMA E OBJETO NA PESQUISA EM HISTÓRIA

"Percebe-se que o que confere unidade aos diferentes aspectos da História não-factual é uma luta contra a ótica imposta pelas fontes. A *École des Annales* produziu, de um lado, estudos de História quantitativa (economia e demografia), de outro lado, estudos de História das mentalidades, dos valores e de sociologia histórica. Que parentesco pode haver entre trabalhos à primeira vista tão heterogêneos? Entre a curva de evolução dos preços na Baixa-Provença, no século XV, e um estudo sobre a percepção da temporalidade, na mesma época? A unidade dessas diferentes pesquisas lhes advém da configuração da documentação; a curva dos preços e a percepção do tempo entre as pessoas do século XV têm em comum o fato de que essas pessoas não tinham consciência nem de uma coisa nem de outra, e os historiadores que se contentassem em ver o século XV pelos olhos dos contemporâneos não teriam condições de perceber esses fatos, assim como eles não os percebiam".[92]

140. O OBJETO DE PESQUISA

"Tal como não posso explicar o poder da água para extinguir o fogo a partir dos poderes dos seus elementos constitutivos, pois é sabido que tanto o oxigênio como o hidrogênio são altamente inflamáveis. Isso significa que esses objetos têm poderes emergentes, irredutíveis aos elementos que os constituem. Deste modo, o mundo é não só diferenciado mas também estratificado (os poderes da água num estrato diferente dos poderes do hidrogênio e do oxigênio). Se a ideia de emergência está bem presente em Durkheim, por exemplo, e é central em todo o pensamento social holístico, a ideia da estratificação tem sido ignorada, e sem ela não é possível determinar o sentido próprio de cada um dos estratos que constituem o nosso objeto de estudo. No caso dos objetos que se relacionam externa e contingentemente não há emergência e a desagregação nos seus elementos constitutivos não levanta qualquer problema. (...) A emergência só surge nos objetos que se relacionam interna e necessariamente, as estruturas (por exemplo: "a relação capital-trabalho" – não posso obter lucros numa atividade em que só eu intervenho). A explicação de um dado objeto pressupõe, assim, que ele seja previamente localizado no estrato que lhe dá sentido. (...) Muitas das investigações quantitativas caem nesse erro e,

91 Ibid., p. 169, 170.
92 Ibid., p. 179.

consequentemente, correlacionam variáveis que pertencem a diferentes estratos e tem por isso diferentes localizações de sentido. Nas ciências sociais é mais difícil do que nas ciências naturais determinar e distinguir os vários estratos de sentido”.[93]

141. A FORMAÇÃO DO HISTORIADOR

“Pois, se a História é luta pela verdade, é, igualmente, uma luta contra nossa tendência a considerar que tudo é evidente. O lugar dessa luta é a tópica; os repertórios de tópicos enriquecem-se e aperfeiçoam-se com a sucessão das gerações de historiadores, e é por isso que não é possível improvisar-se historiador, assim como era impossível improvisar-se orador: é preciso saber que perguntas fazer-se, saber, também, que problemáticas estão ultrapassadas; não se escreve a História política, social ou religiosa com as opiniões, ainda que respeitáveis, realistas ou avançadas, que se tem, pessoalmente, sobre esses assuntos”.[94]

142. O HISTORIADOR E OS SUJEITOS HISTÓRICOS

“É possível que logo depois de um evento que abalou, destruiu em parte, renovou a estrutura de uma sociedade, comece um novo período. Só perceberemos isto mais tarde, quando uma sociedade nova realmente houver arrancado de si mesma novos recursos e se tiver proposto novos objetivos. Os historiadores não podem levar a sério essas linhas de separação, e imaginar que elas tenham sido observadas pelos que viviam durante os anos que elas atravessam, como o personagem de uma comédia que grita: “Hoje começa a guerra dos cem anos!”. Quem sabe se, depois de uma guerra, de uma revolução, que tenha escavado um fosso entre duas sociedades, como se houvesse desaparecido uma geração intermediária, a sociedade jovem ou a parte jovem da sociedade, em harmonia com a porção idosa, não se preocupa principalmente em apagar os traços dessa ruptura, em reaproximar gerações extremas, e apesar de tudo manter a continuidade da evolução?”.[95]

93 Santos, 2012, p. 91.
94 Veyne, 2014b, p. 180.
95 Halbwachs, 2012, p. 104.

PODER POLÍTICO, ECONOMIA E MUNDO SOCIAL

143. A SOCIEDADE SEM O ESTADO

"A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância. As sociedades primitivas são sociedades sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível. E entretanto todos os povos civilizados foram primeiramente selvagens: o que fez com que o Estado deixasse de ser impossível? Por que os povos cessaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiram o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? De onde provém o poder político? Mistério, talvez, provisório, da origem. (...) Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de Estado. O que significa isso? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência. O espaço da chefia não é o lugar do poder, e a figura (mal denominada) do "chefe" selvagem não prefigura em nada aquela de um futuro déspota. Certamente não é da chefia primitiva que se pode deduzir o aparelho estatal em geral. (...) Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser um chefe? No fim das contas, somente em função de sua competência "técnica": dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas e defensivas. E, de forma alguma, a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe. É por isso que é impossível para o chefe alterar essa relação em seu proveito, colocar a sociedade a seu próprio serviço, exercer sobre a tribo o que denominamos poder: a sociedade primitiva nunca tolerará que seu chefe se transforme em déspota".[1]

144. A SOBERANIA ENTRE OS CITAS

> (O primeiro homem que apareceu em seu país, até então deserto, chamava-se Targitau. Dizia-se que era filho de Zeus e de uma filha do rio Borístenes. Targitau teve três filhos: Lípoxais, Áspoxais e, por último, Cólaxais. Durante sua vida, caíram do céu sobre a terra da Cítia alguns objetos de ouro: uma charrua, um jugo, um machado e uma taça. À sua vista, o mais velho dos três filhos precipitou-se para pegá-los, mas, ao aproximar-se deles, o ouro pôs-se em chamas. Ele retirou-se então e o segundo avançou, de novo acontecendo a mesma coisa. Assim, tendo os dois primeiro renunciado ao ouro inflamado, o terceiro irmão [Cólaxais] aproximou-se e o fogo apagou-se. Então, ele tomou-o consigo e levou-o para casa. Diante desse signo, os dois irmãos mais velhos atribuíram ao caçula toda a realeza) (Heródoto, IV, 5-7)

1 Clastres, 2017, p. 179, 180, 181.

“Ainda mais: a lenda, se é uma versão da origem dos citas, é mais ainda uma versão das origens do poder entre eles [citas]. Afinal, ela trata em primeiro lugar da realeza e das qualificações para ser exercício. O mais jovem dos irmãos [Cólaxais], que é o único que pode aproximar-se dos objetos inflamados, pega-os todos e detém, daí em diante, sua eminente propriedade: esses “talismãs funcionais” que ele conserva em sua presença são, com efeito, a marca de sua eleição, qualificando-o para exercer *pâsa basiléia*, toda a realeza”.[2]

145. A VIDA EM COMUM

“A vida em comum é atraente, ao mesmo tempo que coercitiva. Sem dúvida,, a coerção é necessária para levar o homem a se superar, a acrescentar à sua natureza física outra natureza; mas, à medida que aprende a apreciar os encantos dessa nova existência, ele contrai a sua necessidade e não há ordem de atividade em que não os busque com paixão. Eis por que, quando alguns indivíduos que possuem interesses em comum se associam, não é apenas para defender esses interesses, é para se associar, para não se sentir mais perdido no meio dos adversários, para ter o prazer de comungar, de formar com vários um só todo, isto é, enfim, para levar juntos uma mesma vida moral”.[3]

146. O ESTADO E A VIDA SOCIAL

“Uma sociedade composta de uma poeira infinita de indivíduos desorganizados, que um Estado hipertrofiado se esforça por encerrar e reter, constitui uma verdadeira monstruosidade sociológica. Porque a atividade coletiva é sempre demasiado complexa para poder ser expressa unicamente pelo órgão do Estado; além disso, o Estado está demasiado distante dos indivíduos, mantém com eles relações demasiado externas e demasiado intermitentes para que lhe seja possível penetrar fundo nas consciências individuais e socializá-las interiormente. É por isso que, onde ele é o único meio em que os homens podem formar-se na prática da vida comum, é inevitável que estes se desprendam dele, que se separem uns dos outros e que, na mesma medida, a sociedade se desagregue. Uma nação só se pode manter se, entre o Estado e os particulares, se intercalar toda uma série de grupos secundários bastante próximos dos indivíduos para atraí-los fortemente em sua esfera de ação e arrastá-los, assim, na torrente geral da vida social”.[4]

147. A AUCTORITAS

“Diferentemente da força, que se exerce do alto sobre uma matéria mais ou menos rebelde, a autoridade (*auctoritas*) resulta de uma interação entre o príncipe e o povo. Ela

2 Hartog, 2014, p. 61, 62.
3 Durkheim, 2012, p. XXII.
4 Ibid., p. XXXVII.

é, diz ele [Lípsio, autor de *Políticas* e *De constantia*, de 1584], "uma opinião que se tem do rei", feita de admiração e temor. A prática da autoridade implica portanto uma tecnologia do controle da opinião, que pode tomar três caminhos distintos: a forma do comando, seu poder, os costumes daquele que comanda. (...) A autoridade, poder-se-ia dizer, é a forma que assume o consentimento dos súditos num sistema coercitivo. Ela é, independente de todo esquema contratual, o conceito de uma servidão voluntária que marca, ao mesmo tempo, os limites do poder aceitável".[5]

148. O ESTADO IDEAL EM PLATÃO

"Platão achava indispensável, para educar a primeira geração de cidadãos da sua nova sociedade (no Estado perfeito), recorrer a uma grande "mentira necessária": as crianças deveriam ser levadas a crer que todas elas tinham já vivido, durante um certo tempo, como num sonho, debaixo da terra e que lá tinham sido formadas e moldadas pelo autor da natureza. É impossível insurgir-se contra este passado! É impossível opor-se às obras dos deuses! Assim o queria uma lei inviolável da natureza: quem nasce filósofo tem ouro no seu corpo, quem nasce guardião tem somente prata, quem nasce trabalhador tem somente ferro e bronze. Assim como não é possível misturar os metais, explica Platão, do mesmo modo não deve ser permitido transgredir e subverter a ordem das castas; a crença na *aeterna veritatis* desta ordem é o fundamento da nova educação e portanto do novo Estado".[6]

149. O MODELO DO ESPELHO DO PRÍNCIPE

"É no fim do século XII que aparece o primeiro tratado sobre o governo do príncipe tendo o título de Espelho (*Speculum*): o *Speculum regale* de Godofredo de Viterbo (1180-1183). (...) Sem contestar a continuidade do gênero, o fato é que a imagem do espelho desempenha, na representação dos deveres do príncipe, um papel específico que convém analisar mais de perto. (...) O governante, aqui [Senellart se refere à obra de Cícero, *De re publica*], aqui, não contempla num espelho o modelo ao qual deve se esforçar por se assemelhar. Ele é esse espelho graças à claridade que dele irradia. Com efeito, é a virtude que governa diretamente através daquele que, pelo estudo e o exame de si, aprendeu a se governar, de tal sorte que "apresenta sua vida a seus concidadãos como uma lei". Lei viva; essa figura, que tem sua origem na filosofia helenística, exercerá uma grande influência sobre os autores medievais a partir do século XII. Ela tornará a dar ao tema da exemplaridade do rei, que séculos de ética monástica haviam reduzido a uma estrita disciplina da carne, um lugar central na economia do governo, ligando a função diretiva do príncipe ao brilho de sua visibilidade".[7]

5 Senellart, 2006, p. 258.
6 Nietzsche, 2011, p. 170.
7 Senellart, 2006, p. 50.

150. O FEUDALISMO

“Pois o “feudalismo” não é antes de tudo um estado de espírito, esse complexo psicológico formado no pequeno mundo dos guerreiros que aos poucos foram se tornando nobres? Consciência, principalmente, de superioridade de um estado caracterizado pela especialização militar e que supõe o respeito de certas imposições morais, a prática de certas virtudes; ideia conjunta de que as relações sociais se organizam em função do companheirismo de combate; noções de homenagem, de dependência pessoal, doravante no primeiro plano e que se substituem a todas as formas anteriores de ligação política. Essa disposição mental se manifesta por certos sinais, sobretudo por gestos rituais, mas também por palavras”.[8]

151. A NOBREZA MEDIEVAL

“As pesquisas de L. Génicot evidenciam, com efeito, um fato doravante incontestável: a nobreza medieval é independente da cavalaria e lhe é anterior; é uma qualidade que vem dos ancestrais, uma questão de raça. (...) Entre estas [Duby indica as obras que estudam a nobreza medieval], deve-se reter em particular a crítica das teses de Marc Block. Este último, a quem por muito tempo seu segui, pensava que, com a extinção das famílias nobres da Alta Idade Média, uma novíssima nobreza veio a reconstituir-se nos tempos feudais em função de um certo nível de fortuna, de um modo de vida distinto do comum das pessoas e, notadamente, de uma aptidão singular para o exercício das armas. De fato, pode-se agora considerar estabelecido que a nobreza carolíngia se transmitiu pelo sangue a uma abundante posteridade feudal e, de maneira mais geral, que todo nobre se dizia antes de tudo de *nobilibus ortus* ou “fidalgo”, isto é, não se referia, em primeiro lugar, ao seu poder ou à sua riqueza, mas aos seus antepassados. Todo o seu lustre vinha destes, e não de sua pessoa. Basta considerar a concepção que o nosso mundo faz ainda hoje da nobreza para se convencer de que esta sempre se fundou na honra de uma ascendência e se fortalece naturalmente remontando ao passado, ao longo das árvores genealógicas”.[9]

152. O MILES MEDIEVAL

“No século XIII, uma palavra latina, *miles*, era uniformemente empregada para mostrar que o indivíduo pertencia a esse grupo coerente que era então a cavalaria. (...) É exatamente em 971 que a palavra *miles* aparece [na França] nas atas que foram conservadas. Em algumas delas, nas notícias que relatam um acordo perante uma assembleia judiciária, nas concessões de bens em caráter precário e nas atas de trocas, vê-se desde então esse termo substituir progressivamente qualificativos que insistiam

8 Duby, 1989, p. 50.
9 Ibid., p. 7, 8.

anteriormente na subordinação vassálica, como *vassus* ou *fidelis*, ou como *nobilis*, no lustre do nascimento. Em 1032, a transferência está consumada: o vocábulo cavaleiresco substituiu as outras formas verbais que exprimiam a superioridade social. (...) Após esta data [fins do século XI], com efeito, a linguagem das atas jurídicas trata a cavalaria como um grupo coerente, compacto, estreitamente unido em torno de uma qualidade familiar e hereditária, como corpo que se incorporou aos escalões superiores da nobreza e que, por conseguinte, se identifica com toda a aristocracia laica".[10]

153. A IDEOLOGIA DAS TRÊS ORDENS MEDIEVAIS

"E o mesmo aconteceu com os pobres e os trabalhadores. "Quem cultivaria campos para nós se fôsseis senhores todos vós?", pergunta Berthold von Regensburg em um de seus sermões, no século XIII. E em outra altura diz com clareza ainda maior: "Eu vos direi, cristãos, como o Deus Todo-Poderoso organizou a cristandade, dividindo-a em dez tipos de pessoas e que tipos de serviços os mais humildes devem aos mais nobres, como seus governantes. "Os três primeiros são os mais altos e mais exaltados, que Deus Todo-Poderoso pessoalmente escolheu e ungiu, de modo que os outros sete a eles ficassem sujeitos e os servissem". A mesma atitude em relação à vida ainda é encontrada nesses quadros do século XV. Não é nada desagradável, mas faz parte da ordem natural e inquestionada do mundo, que guerreiros e nobres tenham ócio para se divertirem, enquanto os demais trabalham para eles. Não há identificação de um homem com outro. Nem mesmo no horizonte dessa vida surge ideia de que todos os homens são "iguais". Mas talvez por isso mesmo o espetáculo de trabalhadores em sua faina nada tenha de vergonhoso ou embaraçoso". [11]

154. O SENTIMENTO DA NOBREZA MEDIEVAL

"Neste [Elias se refere ao plano social que aparece a nobreza em fins do período medieval], era coisa natural que as classes trabalhadoras existissem. Elas são, mesmo, figura indispensável na paisagem da existência feudal. O senhor vive entre elas. Não o choca ver os servos trabalhando a seu lado nem também se estes se divertem à sua maneira. Muito ao contrário, constitui parte integral de sua auto-estima ter em volta de si pessoas que não são iguais a ele e das quais é senhor. Esse sentimento surge repetidamente nos desenhos [Elias, aqui, interpreta o "Livro de imagens da Idade Média", realizado entre 1475 e 1480 por um artista desconhecido]. Dificilmente encontramos um deles em que as ocupações e gestos corteses não sejam contrastados com os mais vulgares das classes baixas. Quando ele monta, caça, ama ou dança, tudo o que faz é nobre e cortês, e tudo o que os servos e camponeses fazem é grosseiro e rústico. Os sentimentos da classe

10 Ibid., 1989, p. 24, 25.
11 Elias, 2011, p. 197.

alta ainda não exigem que todo o vulgar seja eliminado da vida e, por conseguinte, dos desenhos. É gratificante para os nobres saber que são diferentes dos demais”.[12]

155. A CORTESIA NA IDADE MÉDIA

“O padrão de “bom comportamento” na Idade Média, como todos os padrões depois estabelecidos é representado por um conceito bem claro. Através dele, a classe alta secular da Idade Média, ou pelo menos alguns de seus principais grupos, deu expressão à sua autoimagem, ao que, em sua própria estimativa, tornava-a excepcional. O conceito que resumia a autoconsciência aristocrática e o comportamento socialmente aceitável apareceu em francês como *courtoisie*, em inglês como *courtesy*, em italiano como *cortezia*, juntamente com outros termos correlatos, amiúde em forma divergente. Em alemão foi, de igual maneira em diferentes versões, *höveschelt* ou *hübescheit*, e também *zuht*. Todos esses conceitos se referem diretamente (e de modo muito mais claro que outros, posteriores, com a mesma função) a um determinado lugar na sociedade. Dizem: é assim como as pessoas se comportam na corte. com esses termos, certos grupos importantes do estrato secular superior, o que não significa a classe de cavaleiros como um todo, mas principalmente os círculos cortesãos que gravitam em torno dos grandes senhores feudais, designavam o que os distinguia, a seus próprios olhos, isto é, o código específico de comportamento que surgiu inicialmente nas grandes cortes feudais e, em seguida, se disseminou por estratos mais amplos”.[13]

156. A RAZÃO DE ESTADO

“É entre os teóricos da *ragion di Stato* [Razão de Estado] que a ruptura com a forma antiga do *speculum* [espelho] se realiza com clareza. Não que seja abolida a função instrutiva do espelho, mas este se acha de certo modo dividido no interior de si mesmo, mostrando ao príncipe não apenas o que ele deve fazer e como deve aparecer, mas igualmente o que lhe é necessário esconder. O espelho não oferece mais o puro brilho de sua superfície. Ele se abre, em profundidade, para um ponto obscuro: o livro secreto do príncipe, que contém o inventário dos recursos e das forças de seu Estado”.[14]

157. AS NOBREZAS DE TOGA E DE ESPADA

“A *noblesse de robe* [nobreza de toga], incluindo seu grupo nobre de elite, possuía o monopólio dos cargos civis hereditários e, em grande parte, venais; a *noblesse d’épée* [nobreza de espada], além de uma espécie de monopólio das propriedades de terra, possuía os altos e alguns médios cargos de corte, cargos militares e cargos diplomáticos.

12 Ibid., p. 198.
13 Elias, 2011, p. 72, 73.
14 Senellart, 2006, p. 56.

Até as últimas décadas do regime, seus representantes lutavam obstinadamente, a despeito de todas as tentativas de reforma, para conservar seus monopólios e os privilégios ligados a eles, bem como para ocupar os postos mais altos no governo, em parte contra os representantes do rei, em parte uns contra os outros. A Revolução [Francesa] não só foi o fim de uma certa camada do *Ancien Régime* [Antigo Regime]; ela não só destruiu uma parte da aristocracia, mas destruiu, talvez de modo muito mais radical e definitivo, as camadas privilegiadas da burguesia e a *noblesse de robe* de origem plebéia que, apesar de todas as relações cruzadas e alianças passageiras na figuração do *Ancien Régime*, permaneceu sendo contrária ao rei e a diversos grupos da *noblesse d'épée*. Com os aristocratas desapareceram ao mesmo tempo os parlamentos, os *fermiers généraux* [fazendeiro produtivo] , os grandes financistas, as corporações e outras instituições desse tipo antigo de burguesia".[15]

158. O TERCEIRO ESTADO

"O "Terceiro Estado" já não é rigorosamente um Estado, e sim um receptáculo de diversos grupos profissionais [na fase anterior à Revolução Francesa], cuja estrutura social corresponde cada vez menos à noção de "Estado", imposta de cima. Pertence a esse "Estado", como a camada mais baixa, o que denominam "*peuple*" (camponeses, pequenos proprietários, artesãos, trabalhadores, lacaios e outros criados). Todavia, também fazem parte dele – pensando na bipartição das "*maisons particulières*", que corresponde pelo menos aproximadamente à divisão desse Estado – as camadas médias da burguesia, em toda uma escala de gradações, "negociantes, fabricantes, advogados, procuradores e médicos, atores, professores ou padres, funcionários, empregados e caixeiros". Grupos de elite saídos do Terceiro Estado ascenderam à *noblesse d'épée* – os que ocupavam os cargos mais importantes na justiça e administração, os financistas e a intelectualidade burguesa, formada por escritores. Com esses três grupos ficam indicadas as três vias de ascensão social da burguesia".[16]

159. A SOCIABILIDADE ARISTOCRÁTICA NA VIDA DA CORTE

"Ainda hoje se usa a expressão "um homem *comme il faut* [decente]". Aqui nos deparamos com o seu local de origem na sociedade de corte. Para manter o lugar e a condição na intensa concorrência por prestígio da corte, para não se expor ao escárnio, ao desprezo, à perda de prestígio, é preciso submeter a própria aparência e os gestos, ou seja, submeter a personalidade às normas flutuantes da sociedade de corte, que enfatizam, em uma medida cada vez maior, o caráter específico e distinto das pessoas pertencentes a essa sociedade. Uma pessoa precisa usar determinados materiais e determinados sapatos. Precisa se mover de uma maneira muito bem-determinada, característica de quem

15 Elias, 2001, p. 270.
16 Ibid., p. 81.

pertence à sociedade de corte. Mesmo o sorriso tem a sua forma definida pelos costumes da corte. Esse *il faut* [decente], que absorve gradativamente toda a vida das pessoas na corte, mostra de modo extremamente claro tanto o mecanismo quanto a intensidade da coerção à qual os homens que afluem à corte e nela vivem encontram-se submetidos. Certamente, em estágios anteriores do desenvolvimento da sociedade, por exemplo para a nobreza guerreira da Idade Média, sobretudo nas cortes territoriais e reais do século precedente, também era obrigatório seguir um determinado código de comportamento. Mas as coerções, assim como toda a organização dessas camadas anteriores, ainda não eram estabelecidas com tanto rigor, ainda não eram tão inevitáveis".[17]

160. OS DUELOS E A CENTRALIZAÇÃO MONÁRQUICA

"Assim, por exemplo, depois da guerra civil, o processo de curialização [curial é algo "conveniente", "apropriado", "compatível com as normas"] acarreta uma pacificação cada vez maior, um controle mais rigoroso dos costumes e dos entretenimentos guerreiros, o que impõe a cada cortesão uma contenção mais rígida, um autocontrole mais estável de suas pulsões agressivas. Henrique IV [que reinou no período 1589-1610]ainda é relativamente indulgente quando seus nobres participam de duelos. Richelieu [promovido a Secretário de Estado em 1616 e Primeiro Ministro em 1624] e Luís XIV [que reinou entre 1661-1715], tendo o monopólio da violência física sob custódia, já são bem pouco indulgentes quando seus nobres se enfrentam segundo os antigos costumes guerreiros. Nessa época, os duelos possuem e conservam durante muito tempo o caráter de um domínio que os nobres, e mais tarde também outras camadas, reservavam para si – com frequência desafiando o rei ou outras autoridades do Estado – como símbolo da liberdade individual, como é entendida no âmbito de uma tradição guerreira, ou seja, a liberdade que cada um tem de ferir ou matar o outro quando tem vontade. Trata-se também, após as guerras civis, de um símbolo da revolta das camadas de elite contra o crescente controle do Estado, cada vez mais inclinado a submeter todos os cidadãos às mesmas leis. Uma poderosa onda de duelos foi interrompida quando Richelieu mandou executar publicamente um dos principais duelistas de uma casa importante. Era preciso se conter. O tempo em que era permitido dar vazão a rancores e hostilidades havia passado".[18]

161. A *GENTRY* INGLESA

"Se, em vez disso, examinarmos a expressão institucional das relações sociais, essa sociedade [da Inglaterra] parece apresentar poucas características paternalistas genuínas. O que se observa em primeiro lugar é a importância do dinheiro. A *gentry* proprietária de terra é classificada menos pelo nascimento, ou outras marcas de *status*,

17 Ibid., p. 234.
18 Ibid., p. 241, 242.

que pelos rendimentos: elas valem tantas mil libras por ano. Entre a aristocracia e a *gentry* ambiciosa, os namoros são conduzidos pelos pais e por seus advogados, que os orientam cuidadosamente para a sua consumação, o arranjo de casamento bem planejado. Os postos e os cargos podiam ser comprados e vendidos (desde que a venda não entrasse em sério conflito com as linhas de interesse político), assim como as incumbências no exército e as cadeiras no parlamento. Direitos de uso, privilégios, liberdades, serviços – tudo podia ser traduzido num equivalente em dinheiro: votos, direitos de propriedade nos burgos, a imunidade dos cargos da paróquia ou do serviço das milícias, a liberdade dos burgos, os portões nas terras comunais".[19]

162. O ESPÍRITO DO CAPITALISMO

" "Lembra-te de que tempo é dinheiro. Aquele que pode ganhar dez xelins por sai por seu trabalho e vai passear, ou fica vadiando metade do dia, embora não despenda mais do que seis pence durante seu divertimento ou vadiação, não deve computar apenas essa despesa; gastou, na realidade, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. (...) Lembra-te de que o dinheiro é de natureza prolífica, procriativa. O dinheiro pode gerar dinheiro e seu produto pode gerar mais, e assim por diante". É Benjamin Flanklin quem nos prega nestas sentenças, o que Ferdinand Kürnberger satiriza em sua arguta e maliciosa *Retrato da cultura americana* como a suposta confissão de fé do *yankee*. Ninguém duvidará que é o "espírito do capitalismo" que aqui se expressa de forma característica, muito embora esteja longe de nós o desejo de afirmar que tudo que possa ser entendido como pertinente a este "espírito" esteja nele contido. (...) Assim, a peculiaridade desta filosofia da avareza parece ser o ideal de um homem honesto, de crédito reconhecido e, acima de tudo, a ideia do dever de um indivíduo com relação ao aumento de seu capital, que é tomado como um fim em si mesmo. Na verdade, o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar, cuja infração não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever".[20]

163. A ASCESE VOCACIONAL NO PROTESTANTISMO

"Também de acordo com a ética Quaker é a vida profissional do homem que lhe dá certo treino moral, uma prova de seu estado de graça para a sua consciência, que se expressa no zelo e no método, fazendo com que ele consiga cumprir a sua vocação. Não é trabalho em si, mas um trabalho racional, uma vocação, que é pedida por Deus. Na concepção puritana da vocação, a ênfase sempre é posta neste caráter metódico da ascese vocacional e não, como em Lutero, na aceitação do destino irremediavelmente assinalado por Deus. (...) A riqueza, desta forma, é condenável eticamente, só na medida

19 Thompson, 2021, p. 32.
20 Weber, 2000, p. 29, 31.

que constituir uma tentação para a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso da vida. Sua aquisição é má somente quando é feita com o propósito de uma vida posterior mais feliz e sem preocupação. Mas, como o empreendimento de um dever vocacional, ela não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendada. A parábola do servo que foi desaprovado por não ter aumentado a soma que lhe foi confiada serve para expressar isso diretamente. Querer ser pobre, como repetidas vezes se disse, equivalia a querer ser doente, era reprovável do ponto de vista da glorificação do trabalho e derrogatório à graça de Deus. Especialmente a mendicância dos capazes de trabalhar não constitui apenas um pecado de preguiça, mas ainda, de acordo com a palavra do apóstolo, uma violação do dever de amor ao próximo".[21]

164. A SOCIEDADE CAPITALISTA

"A noção de propriedade rural absoluta, que triunfa na Inglaterra no final do século XVIII, continha um aspecto legal e um aspecto político. A propriedade rural requeria um dono da terra, desenvolver a terra requeria trabalho, e, portanto, submeter a terra também requeria submeter o pobre trabalhador. Como Lord Goderich, o secretário colonial observou em 1831 (com respeito aos territórios do Norte do Canadá): "Sem alguma divisão do trabalho, sem uma classe de pessoas dispostas a trabalhar por salários, como a sociedade pode deixar de cair num estado de simplicidade quase primitiva, e como se conseguem os confortos e os refinamentos da vida civilizada?". Portanto, a propriedade-mais-desenvolvimento requeria o modelo do proprietário local, em que se combinava a autoridade econômica, social e talvez judicial sobre os seus trabalhadores, segundo o modelo do fidalgo rural inglês (e talvez do juiz de paz)".[22]

165. TRABALHO E ESTRANHAMENTO

"Agora temos, portanto, de conceber a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência, de valor e desvalorização do homem, de monopólio e concorrência, etc., de todo este estranhamento (*Entfremdung*) com o sistema do dinheiro. (...) O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral. Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*)

21 Ibid., p. 115, 116.
22 Thompson, 2021, p. 136.

que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor".[23]

166. PRODUÇÃO E TRABALHO NO CAPITALISMO

"Mas o estranhamento não se mostra somente no resultado, mas também, e principalmente, no ato da produção, dentro da própria atividade produtiva. Como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? O produto é, sim, somente o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo".[24]

167. A FORMAÇÃO DO CAPITAL

"Primeiro, o dinheiro aparece como simples meio para a troca de mercadorias: em vez de um escambo interminável, primeiro trocamos nosso produto pelo equivalente universal de todas as mercadorias, que depois pode ser trocado por qualquer mercadoria de que precisamos. Depois, uma vez que a circulação do capital é posta em movimento, a relação é invertida: o meio torna-se um fim em si mesmo, a própria passagem pelo domínio "material" dos valores de uso (a produção de mercadorias que satisfaz as necessidades individuais) é posta como um movimento daquilo que é, substancialmente, o automovimento do capital em si. Daí em diante, o verdadeiro objetivo não é mais a satisfação das necessidades do indivíduo, mas simplesmente mais dinheiro, a repetição infindável da circulação enquanto tal".[25]

168. A TRINDADE DO VALOR DE TROCA

"Assim, portanto, o processo do valor de troca que a circulação desenvolve não só respeita a liberdade e a igualdade: ele próprio as cria e lhes serve de base real. Como ideias abstratas são expressões idealizadas de suas diversas fases, seu desenvolvimento jurídico, político e social é apenas a sua reprodução em outros planos. Aliás, esta afirmação foi historicamente verificada. Esta trindade – propriedade, liberdade e igualdade – foi em primeiro lugar formulada teoricamente, nesta base, pelos economistas italianos, ingleses e franceses dos séculos XVII e XVIII; mas não só: estas três entidades só foram realizadas na moderna sociedade burguesa. A Antiguidade, que não tinha feito do valor de troca a base de sua produção, que, pelo contrário, morreu precisamente devido ao desenvolvimento

23 Marx, 2017, p. 80.
24 Ibid., p. 82.
25 Zizek, 2013, p. 94.

deste, formulara uma liberdade e uma igualdade de conteúdo totalmente oposto ao atual e que tinha o caráter essencialmente local".[26]

169. O CAPITAL E A AGRICULTURA

"Entre os povos em que a agricultura está solidamente implantada – implantação que constitui já uma etapa importante – onde predomina esta forma de cultura, como acontece nas sociedades antigas e feudais, a própria indústria, assim como sua organização e as formas de propriedade que lhe correspondem, tem mais ou menos o caráter de propriedade fundiária. Ou a indústria depende completamente da agricultura, como entre os antigos romanos, ou, como na Idade Média, imita na cidade e nas suas relações a organização rural. Na Idade Média o próprio capital – na medida em que não se trata apenas de capital monetário – tem, sob a forma de aparelhagem de um ofício tradicional, etc., esse caráter de propriedade fundiária. Na sociedade burguesa é o contrário. A agricultura torna-se cada vez mais um simples ramo da indústria e acha-se totalmente dominada pelo capital. O mesmo acontece com a renda imobiliária. Em todas as formas de sociedade em que predomina a propriedade fundiária, a relação com a natureza é predominante. Naquelas em que o capital domina é o elemento social formado ao longo da história que prevalece. Não se pode compreender a renda imobiliária sem o capital. Mas podemos compreender o capital sem a renda imobiliária. O capital é a força econômica da sociedade burguesa que tudo domina. Constitui necessariamente o ponto de partida e o ponto de chegada e deve ser explicado antes da propriedade fundiária. Depois de os ter estudado a cada um em particular, é necessário examinar a sua relação recíproca".[27]

170. DINHEIRO, MERCADORIA E CAPITAL

"O dinheiro, que é valor de troca adequado resultante da circulação, que se tornou autônomo mas volta a entrar na circulação para aí se perpetuar e se valorizar (para aí se multiplicar) graças à própria circulação, é capital. No capital, o dinheiro perdeu a sua rigidez e, de objeto tangível, tornou-se processo. O dinheiro e a mercadoria tomados em si, assim como a circulação simples, só existem agora para o capital enquanto fases particulares, abstratas, da sua existência, nas quais ele se manifesta sem cessar, para passar de uma à outra e desaparecer com a mesma constância. Seu caráter autônomo não se manifesta somente no fato de ele enfrentar a circulação sob a forma de valor de troca abstrato e autônomo – o dinheiro –, mas no fato de a circulação ser ao mesmo tempo o processo de sua promoção à autonomia; é nela que ele se torna coisa autônoma".[28]

26 Marx, 2011, p. 328.
27 Ibid., p. 256, 257.
28 Ibid., p. 357.

171. O CAPITAL E SUA AUTOVALORIZAÇÃO

“O capital não tem simples “formas”, portanto, e sim formas aptas à realização de uma “função” dentro do movimento mais amplo que o compõe, “percurso total” a unificar o processo de produção e o de circulação como algo por ele “apresentado”. (...) Com vimos no fim da primeira parte, o capital é o “sujeito” das formas de sua autovalorização, como *Selbstzweck* [um fim em si] social mais acabado. (...) No Livro I [*O capital*], Marx dizia que o capital “se apresenta, de súbito, como uma substância em processo, que move a si mesma (...). Em vez de apresentar relações entre mercadorias, ele entra, por assim dizer, em uma relação privada consigo mesmo. Ele se diferencia, enquanto valor original, de si mesmo enquanto mais-valor, como Deis-Pai [se diferencia] de si mesmo enquanto Deus-Filho e ambos têm a mesma idade e formam de fato uma só pessoa, pois só através do mais-valor de 10 libras as 100 libras adiantadas se tornam capital e, tão logo elas se converteram nele [capital], tão logo o Filho e, através do Filho, o Pai produz, desaparece novamente sua diferença e ambos são um, 110 libras” ”.[29]

172. PROPRIEDADE PRIVADA E CAPITAL

“Na circulação, no entanto, liberdade e igualdade expressam a condição da troca de equivalentes, correspondendo assim a uma realidade essencial já para a determinação efetiva do mais-valor. Embora o trabalhador seja assalariado por ser não proprietário dos meios com que opera, ele é proprietário de si e de sua força de trabalho, de cuja venda obterá o salário para comprar meios de consumo. Ele também é proprietário, portanto. Mas ele o é, nesse caso, para que o capital tenha mais liberdade na disposição de sua força de trabalho. Sua [o operário] condição de proprietário e vendedor de força de trabalho supõe sua exclusão da propriedade dos meios de produção, exclusão que funda a oposição entre trabalhador e capitalista também na esfera da produção, assim permitindo a criação do mais-valor”.[30]

173. A UNIVERSALIDADE DO CAPITAL

“O capital, como forma descolada da substância do valor, atua enquanto lógica que articula a sociabilidade de acordo com uma razão estrita – no sentido do motivo, da finalidade da autovalorização do valor, e também no sentido do encadeamento rigoroso das metamorfoses das formas sociais; mas, em ambos os sentidos, essa razão é externa à sociabilidade original, é um *lógos ex-machina*. Assim, as formas sociais se hierarquizam em relação à finalidade da valorização e se apresentam umas para as outras como meios para alcançá-la, como “mediações”, como o termo médio de um silogismo cujos extremos são as formas particulares – por exemplo, mercadoria ou dinheiro – e a universalidade do

29 Grespan, 2019, p. 132.
30 Grespan, 2019, p. 144.

capital a que as formas são "subsumidas". E o conflito entre capital e trabalho se desenvolve segundo o movimento lógico da negação e da autonegação, isto é, da "contradição" ".[31]

174. ESTADO REPRESENTATIVO DEMOCRÁTICO E SOCIEDADE BURGUESA

"A antítese entre o Estado representativo democrático e a sociedade burguesa é a culminação da antítese clássica entre a comunidade pública e a escravidão. No mundo moderno, todos são, a um só tempo, membros da escravidão e da comunidade. Precisamente a escravidão da sociedade burguesa é, em aparência, a maior liberdade, por ser a independência aparentemente perfeita do indivíduo, que toma o movimento desenfreado dos elementos estranhados de sua vida, já não mais vinculados pelos nexos gerais nem pelo homem, por exemplo, o movimento da propriedade, da indústria, da religião, etc., por sua própria liberdade, quando na verdade é, muito antes, sua servidão e sua falta de humanidade completas e acabadas. O privilégio é substituído aqui pelo direito".[32]

175. INDIVÍDUO E VIDA BURGUESA

"O indivíduo egoísta da sociedade burguesa pode, em sua representação insensível e em sua abstração sem vida, enfunar-se até converter-se em átomo, quer dizer, em um ente bem-aventurado, carente de relações e de necessidades, que se basta a si mesmo e é dotado de plenitude absoluta. Mas a desditada realidade sensível faz pouco caso de sua representação; cada um de seus sentidos o obriga a acreditar no sentido do mundo e dos indivíduos fora dele, e inclusive seu estômago profano faz com que ele recorde diariamente que o mundo fora dele não é um mundo vazio, mas sim aquilo que ele na verdade preenche. Cada uma de suas atividades essenciais se converte em necessidade, em imperativo, que incita o seu egoísmo a buscar outras coisas e outros homens, fora de si mesmo. Todavia, como a necessidade de um determinado indivíduo não tem, para um outro indivíduo egoísta que possui os meios de satisfazer essa necessidade, um sentido que possa ser compreendido por si mesmo, como a necessidade não tem, portanto, relação imediata com sua satisfação, cada indivíduo tem de criar necessariamente essa relação, convertendo-se também em mediador entre a necessidade alheia e os objetos dessa necessidade. Por conseguinte, a necessidade natural, as qualidades essencialmente humanas, por estranhas que possam parecer umas às outras, e o interesse matem a coesão entre os membros da sociedade burguesa; e a vida burguesa e não a vida política é o seu vínculo real. Não é, pois, o Estado que mantém coesos os átomos da sociedade burguesa, mas eles são átomos apenas na representação, no céu de sua própria imaginação... na realidade, no entanto, eles são seres completa e enormemente diferentes dos átomos, ou seja, nenhuns egoístas divinos, mas apenas homens egoístas. Somente a superstição política ainda pode

31 Ibid., p. 173.
32 Marx; Engels, 2011, p. 135.

ser capaz de imaginar que nos dias de hoje a vida burguesa deve ser mantida em coesão pelo Estado, quando na realidade o que ocorre é o contrário, ou seja, é o Estado quem se acha mantido em coesão pela vida burguesa".[33]

176. OS CERCAMENTOS E AS TERRAS COMUNAIS

"As terras comunais e os descampados encolheram no século XIX [na Inglaterra], ficando reduzidos aos prados da aldeia (se é que esses sobreviveram), e o costume partilhado comunitariamente ficou reduzido aos "costumes do almanaque" e aos resíduos coligidos pelos folcloristas. (...) O jovem Clare foi levado à fúria por um fazendeiro que trancou uma bomba de água pública: "Trancar a água – deve ser reconhecido/Entre os costumes de uma terra cristã/Como uma ação muito incomum (...)". A apropriação privada do mundo natural que o cercamento simbolizava, era (para Clare) uma ofensa à "natureza" e à comunidade humana, e ele identificava como inimiga de ambas uma lógica que ainda existe entre nós na agricultura industrializada. (...) Não é que John Clare, ou os *commoners* por quem ele falava, fossem comunistas primitivos. Vistas de sua perspectiva, as formas comunais expressavam uma noção alternativa de posse, por meio de direitos e usos triviais e particulares que eram transmitidos pelo costume como propriedades dos pobres. O direito comum, que em termos vagos era vizinho da residência, era direito local. Por isso, era igualmente um poder para excluir estranhos. Ao tirar as terras comunais dos pobres, os cercamentos os transformaram em estranhos em sua própria terra".[34]

177. SOBRE A MENDICÂNCIA

"A ética medieval, não apenas tolerava a mendicância, como a glorificou nas ordens mendicantes. Até os mendigos seculares, embora não dispusessem dos meios para fazer boas obras pela salvação de almas, foram por ela considerados e valorizados como uma "classe". Também a ética social anglicana dos Stuarts se conservou muito próxima a essa posição. Estava reservada ao ascetismo puritano a ativa participação na elaboração da dura legislação dos pobres, que fundamentalmente alterou a situação da Inglaterra. (...) Para outro lado, do ponto de vista dos trabalhadores, havia, por exemplo, a corrente petista de Zinzendorf a glorificar o trabalhador fiel a seu ofício, que não ansiava por riquezas, mas vivia de conformidade com o modelo apostólico, sendo assim dotado do *charisma* dos discípulos. Ainda mais radicais eram as ideias semelhantes que, inicialmente, prevaleceram entre os batistas. É certo, naturalmente, que toda a literatura ascética, de quase todas as religiões, está saturada do ponto de vista de que o trabalho consciente, mesmo por baixos salários, da parte daqueles a quem a vida não oferece outras oportunidades, é algo de sumamente agradável a Deus".[35]

33 Ibid., p. 139.
34 Thompson, 2021, p. 149.
35 Weber, 2000, p. 128.

178. A ÉTICA PROTESTANTE E O PERIGO DAS TENTAÇÕES DA RIQUEZA

"À medida que se foi estendendo a influência da concepção de vida puritana – e isto, naturalmente, é muito mais importante do que o simples fomento da acumulação de capital – ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa. Era a sua mais importante, e, antes de mais nada, a sua única orientação consistente, nisto tendo sido o berço do moderno "homem econômico". Na verdade, esses ideais tendiam a ser renegados devido à excessiva pressão das "tentações" da riqueza, o que era reconhecido pelos próprios puritanos. (...) Transcrevemos aqui um trecho de John Isto (...): "Temo que, toda vez que a riqueza aumenta, a religião diminui na mesma medida. Não vejo, daí, como é possível, na natureza das coisas, conservar durante muito tempo qualquer revivência da verdadeira religião. Porque a religião deve necessariamente produzir a operosidade (*industry*) como o senso de economia (*frugality*), e essas só podem produzir riqueza. Quando esta aumenta, crescem o orgulho, a paixão e o amor ao mundo em todas as suas formas. Como será então possível ao Metodismo, isto é, a uma religião do coração, continuar neste sentido, por mais que agora esteja a florescer como uma árvore nova? Os metodistas tornaram-se laboriosos e econômicos em toda parte; consequentemente, aumenta a sua riqueza. E, proporcionalmente, crescem neles o orgulho, as paixões, os apetites da carne e do mundo, e a soberbia da vida. Assim, embora permaneça a forma da religião, seu espírito rapidamente se desvanece. Não haverá algum meio para evitar essa decadência da pura religião? Não devemos deixar de remendar às pessoas que sejam laboriosas e econômicas. Devemos exortar todos os cristãos a ganhar tudo o que for possível, e a economizar o máximo possível; isto é, em outras palavras, a se enriquecerem" ".[36]

179. A VENDA DE ESPOSAS

"Em 1841, o *Derby Mercury* descreveu uma "cena vergonhosa" no mercado de Stafford: "Um trabalhador de hábitos vadios e dissolutos chamado Rodney Hall, domiciliado em Dunstone Heath, perto de Penkbridge, conduziu sua mulher para a cidade com uma corda presa ao redor de seu corpo, com o objetivo de vendê-la no mercado público a quem fizesse a melhor oferta. Depois de levá-la ao mercado e pagar o imposto, ele a fez desfilar duas vezes pela praça, quando veio ao seu encontro um homem chamado Barlow, do mesmo tipo de vida, que a comprou por dezoito pence e uma quarta de cerveja, e ela foi formalmente entregue ao comprador. As partes foram então ao Blue Post Inn ratificar a transferência (...)". (...) Na verdade, a venda de esposa, o ritual, prescrevia algumas das seguintes formas, embora houvesse variações regionais e nem todas as formas discutidas abaixo precisassem ser observadas num caso específico: a) A venda devia ocorrer numa praça de mercado reconhecida ou outro local semelhante de comércio. A antiguidade

36 Ibid., p. 125, 126.

ou a familiaridade influenciavam a escolha. Frequentemente as partes interessadas se posicionavam diante da antiga “cruz” do mercado ou algum marco importante: em Preston (1817), o obelisco; em Bolton (1835), o novo “poste do gás”. Se a venda ocorria numa grande vila sem mercado, as partes interessadas executavam a cerimônia na frente da taverna principal ou em qualquer lugar onde em geral ocorriam as transações públicas. (...) b) A venda era às vezes precedida por um anúncio público ou reclame. Podia-se usar o apregoador ou o sineiro da cidade para dar a notícia, ou o marido podia andar pelo mercado carregando um cartaz com um aviso da pretendida venda. (...) c) A corda era essencial para o ritual. A mulher era levada ao mercado presa por uma corda, em geral amarrada ao redor do pescoço, às vezes ao redor da cintura”.[37]

180. SOBRE O CONSENTIMENTO NO RITUAL DA VENDA DE ESPOSA

“Tão convencidas estavam as pessoas quanto à legalidade do procedimento [da venda de esposa] que tentavam conseguir a ajuda de um advogado para redigir esses documentos, ou certificavam-no com selos oficiais. Em Bolton (1833), depois do leilão na praça do mercado, as três partes interessadas foram para a taverna One Horse Shoe, onde “o preço da compra foi pago depois de ter sido fornecido um recibo com selo” e a esposa foi então “devidamente entregue”. “O grupo mais tarde comeu alguns bifes juntos, como uma refeição de despedida, e pagou por duas quartas de cerveja (...)”. O marido e a mulher tinham vindo de uma vila a cinco milhas de distância, e o comprador era um vizinho do mesmo lugar. Vê-se que o que poderia parecer, em uma notícia mais breve ou sensacionalista, um leilão aberto e desestruturado, fora cuidadosamente planejado. Isso abrange as principais características da “verdadeira” venda ritual de esposas: o mercado aberto, a publicidade, a corda, a forma de leilão, a troca de dinheiro, a transferência solene e, de vez em quando, a ratificação em documentos. (...) Na resistência da esposa ao uso da corda [Thompson cita um caso, no mercado de Smithfield em 1817, no qual uma jovem resiste ao ato do marido de lhe colocar uma corda ao redor do pescoço], temos a confirmação de que tanto a corda como o seu consentimento eram essenciais para conferir legitimidade à transação. Mesmo quando o comprador não era pré-arranjado, quando havia um leilão autêntico com lances do público, a esposa podia exercer o veto. Assim um relato de Manchester (1824) afirma que “depois de vários lances, ela [esposa] foi arrematada por cinco xelins; mas, como não gostou do comprador, foi novamente leiloada por três xelins e um quarto de galão de cerveja”. Num caso mais duvidoso em Bristol (1823), a esposa estava “bem satisfeita” com o seu comprador, o qual, no entanto, revendeu-a a outro; “como a dama (...) não gostou da mudança, foi embora com a mãe”, recusando-se a ser reclamada pelo segundo comprador, a não ser “por ordem de um magistrado, que encerrou o caso”. Devem ter ocorrido casos de venda

37 Thompson, 2021, p. 314, 315, 316.

forçada de esposas em que a mulher consentiu porque estava aterrorizada, ou porque era demasiado simplória ou não tinha amigos para poder resistir”. [38]

181. O ACONTECIMENTO

“Para o Acontecimento é crucial, portanto, que um obstáculo empírico se eleve a uma limitação transcendental. Com relação ao *Ancien Régime*, o que o Acontecimento-Verdade revela é que as injustiças não são um mau funcionamento marginal, mas parte da própria estrutura do sistema, que é “corrupta” em sua essência. Essa entidade – que, equivocadamente percebida pelo sistema como uma “anormalidade” local, condensa efetivamente a “anormalidade” global do sistema como tal, em sua totalidade – é aquilo que na tradição freudiano-marxista leva o nome de sintoma: para a psicanálise, lapsos, sonhos, formações e atos compulsivos, etc. são “torções sintomais” que tornam acessível a Verdade do sujeito, inacessíveis ao Saber, que os vê como mero mau funcionamento; no marxismo, a crise econômica é essa “torção sintomal” ”.[39]

182. A ACUMULAÇÃO PRIMITIVA NO CAPITALISMO

“A essência do sistema capitalista está, pois, na separação radical entre o produtor e os meios de produção. Esta separação torna-se cada vez mais acentuada e em uma escala progressiva, desde que o sistema capitalista se estabeleceu; mas, como esta separação constituía a sua base, ele não se poderia estabelecer sem ela. Para que o sistema capitalista viesse ao mundo foi preciso que, ao menos em parte, os meios de produção já tivessem sido arrancados sem discussão aos produtores, que os empregavam para realizar o seu próprio trabalho; que esses meios de produção se encontrassem já nas mãos dos produtores comerciantes e que estes os empregassem para especular sobre o trabalho dos outros. O movimento histórico que separa o trabalho de suas condições exteriores indispensáveis, eis a causa da acumulação chamada “primitiva”, porque ele pertence à idade pré-histórica do mundo burguês. (...) O movimento histórico que converteu os produtores em assalariados se apresenta, pois, como sua libertação da servidão e da hierarquia industrial. Por outro lado, estes libertos não chegam a ser vendedores de si mesmos senão depois de terem sido despojados de todos os seus meios de produção e de todas as garantias de existência oferecidos pela antiga ordem de coisas. A história de sua expropriação não pode ser objeto de conjecturas: está escrita nos anais da humanidade com letras indeléveis de sangue e de fogo. Quanto aos capitalistas empreendedores, estes novos potentados tinham não somente de desalojar os mestres de ofício, mas também os detentores feudais das fontes de riquezas. Seu advento apresenta-se, por este lado, como resultado de uma luta vitoriosa contra o poder senhorial, com suas prerrogativas revoltantes,

38 Ibid., p. 321, 327.
39 Zizek, 2016, p. 150.

e contra o regime corporativo, com os entraves que ele punha ao livre desenvolvimento da produção e à livre exploração do homem pelo homem”.[40]

183. A REVOLUÇÃO EM MARX

“A revolução [em Marx] é uma mudança radical, qualitativa, nas relações de produção. Com ela, desaparece uma estrutura social já caduca e surge outra nova, superior. Implica, por conseguinte, numa mudança na direção econômica, política e ideológica da sociedade. O poder passa de uma classe social já em descenso para outra, revolucionária. O problema do poder – de sua conquista e preservação – é, por isso, vital em toda revolução. (...) A essência de uma revolução é determinada pelas contradições fundamentais que ela vem resolver, pelas tarefas sociais que há de cumprir e pela classe que possui os meios de produção e exerce o poder. Só assim se pode falar de revoluções burguesas, democrático-burguesas, de libertação nacional e socialistas”.[41]

184. MARX E A NOÇÃO DE IDEOLOGIA

“Marx empregava a noção de “ideologia” na acepção que se tinha historicamente definido a partir de Destutt de Tracy, o criador desta palavra, a partir de Napoleão e da sua aversão pelos “ideólogos” que identificava com pensadores abstratos, e ainda por cima causadores de aborrecimentos para as autoridades. Esta acepção era portanto pejorativa. Para os fundadores do marxismo, a ideologia equivalia decerto a uma “falsa consciência”, a uma visão deformada da realidade; recorriam até a uma comparação apropriada: em todas as ideologias, a realidade social é vista como uma câmara escura, [na qual as imagens estão] de pernas para o ar. Mas era sempre a ideologia da classe burguesa que entendiam pela palavra ideologia”.[42]

185. A HEGEMONIA EM LÊNIN

“Devemos “ir a todas as classes da população” como teóricos, como propagandistas, como agitadores e como organizadores. Ninguém duvida que o trabalho teórico dos sociais-democratas [comunistas] deva orientar-se para o estudo de todas as particularidades da situação social e política das diferentes classes. Mas, a esse respeito muito pouco fazemos, muito pouco em comparação ao estudo das particularidades da vida na fábrica. Nos comitês e nos círculos, encontramos pessoas que se especializam até no estudo de um ramo da produção siderúrgica, mas não encontramos quase exemplos de membros de organizações que (obrigados, como ocorre frequentemente, a deixar a ação prática por alguma razão) se ocuparam especialmente em coletar documentos sobre uma questão

40 Marx, 1985, p. 14, 15, 16.
41 Vázquez, 1977, p. 386.
42 Schaff, 1983, p. 172.

de atualidade em nossa vida social e política, podendo fornecer à social-democracia [organização dos comunistas] a ocasião de trabalhar nas outras categorias da população. Quando se fala da precária preparação da maioria dos dirigentes atuais do movimento operário, não é possível deixar de lembrar, igualmente, a preparação nesse sentido, pois também ela é devida à compreensão "economista" da "estreita ligação orgânica com a luta proletária". Mas o principal, evidentemente, é a propaganda e a agitação em todas as camadas do povo".[43]

186. A PRÁTICA DA HEGEMONIA LENINISTA

"Mas "nós", se quisermos ser democratas [comunistas] avançados, devemos ter a preocupação de incitar a pensar exatamente aqueles que só estão descontentes com o regime universitário, ou apenas com o regime dos *zemstvos*, etc., a pensar que todo o regime político nada vale. Nós devemos assumir a organização de uma ampla luta política sob a direção de nosso Partido, a fim de que todas as camadas da oposição, quaisquer que sejam, possam prestar e prestam efetivamente a essa luta, assim como a nosso partido, a ajuda de que são capazes. Dos práticos sociais-democratas [comunistas], nós devemos formar os dirigentes políticos que saibam dirigir todas as manifestações dessa luta nos mais variados aspectos, que saibam no momento necessário "ditar um programa de ação positiva" aos estudantes em agitação, aos *zemtsi* descontentes, aos membros de seitas indignados, aos professores lesados, etc., etc.".[44]

187. GRAMSCI E O CONCEITO DE HEGEMONIA

"Em termos muito gerais, portanto, poderíamos definir a hegemonia como toda uma gama de estratégias práticas mediante as quais um poder dominante obtém, daqueles a quem subjuga, o consentimento em sua dominação. Conquistar a hegemonia, na visão de Gramsci, é estabelecer uma liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria "visão de mundo" pelo tecido societário como um todo e, assim, equiparando os próprios interesses aos interesses da sociedade como um todo. Essa dominação consensual, evidentemente, não é peculiar ao capitalismo; na verdade, pode-se dizer que qualquer forma de poder político, para ser duradoura e bem fundamentada, tem que evocar ao menos um certo grau de consentimento em seus subordinados".[45]

188. PROBLEMAS EM TORNO DO CONCEITO DE HEGEMONIA

"A hegemonia da burguesia enquanto classe, e de sua fração dominante (o capital financeiro), se exerce através dos diferentes aparelhos da hegemonia vinculados ao

43 Lênin, 1978, p. 64, 65.
44 Ibid., p. 67.
45 Terry Eagleton. "A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental" In: Zizek, 1996, p. 198.

Estado, através de uma sociedade civil complexa, estratificada, que serve como "reserva organizativa" para o poder de Estado em período de crise. (...) Essa preocupação bukharinista com as superestruturas em seus aspectos menos teorizados aproxima Gramsci de Bukhárin: entre outras coisas, pela problemática da ampliação do Estado e o lugar das ideologias na organização do consenso. Bukhárin refere-se frequentemente "às organizações auxiliares do Estado" e observa que o aparelho de Estado não se reduz absolutamente apenas à sua parte material: ele compreende igualmente uma hierarquia, ideias sistemáticas. Sem esquecer essas "camadas sociais que fornecem, por exemplo, o corpo de oficiais, dos chefes que dirigem a ação do exército". Quanto às ideologias, encontra-se nele [Bukhárin] também uma notável preocupação em romper com uma definição da ideologia enquanto sistema de ideias. Destacando o problema da religião, ele aponta os seus três aspectos inseparáveis: um sistema de ideias, um modo de organização institucional (igreja) e uma prática (culto): em suma, um "aparelho ideológico", um aparelho de hegemonia".[46]

189. CLASSE DOMINANTE E CLASSE DIRIGENTE

"A hegemonia [em Lênin e Gramsci] qualifica a ditadura do proletariado, seu caráter expansivo. Com este fim, ela está ligada a três condições principais: a)A base social de massa do Estado operário – isto é, o sistema de alianças dirigido pelo proletariado, sua capacidade de resolver as contradições eventuais dessa aliança de forma não corporativista. Ou seja, preservando a longo prazo os interesses do bloco de forças sociais que apoiam a ditadura do proletariado; b) A natureza da política desenvolvida pela classe no poder como "classe dominante e dirigente". Ela deve ser dominante em relação aos adversários e dirigente em relação às classes aliadas, e apoio em relação ao conjunto da sociedade. Notemos o papel vital do marxismo enquanto filosofia, sua penetração dialética nas superestruturas; c) Essa capacidade de direção tem sua origem na prática do partido de vanguarda: suas relações com a classe operária e as massas, seu funcionamento interno. Através do artigo "Capo", delineia-se toda a distinção da prisão entre duas formas de centralismo: o centralismo democrático e o centralismo burocrático. Esse leninismo de Gramsci, notemos de passagem, não se deve a um único indivíduo, e sim a uma abordagem coletiva, a do partido comunista enquanto "intelectual coletivo" ".[47]

190. APARELHOS IDEOLÓGICOS DE ESTADO

"Que são os Aparelhos ideológicos de Estado (AIEs)? Eles não se confundem com o Aparelho (repressivo) de Estado. Convém lembrar que, na teoria marxista, o Aparelho de Estado (AE) contém o governo, os ministérios, o exército, a polícia, os tribunais, os

46 Buci-Glucksmann, 1990, p. 320, 324.
47 Ibid., p. 238, 239.

presídios, etc., que constituem o que doravante denominamos de Aparelho Repressivo de Estado. O "repressivo" sugere que o Aparelho de estado em questão "funciona pela violência" – pelo menos no limite (pois a repressão, por exemplo a repressão administrativa, pode assumir formas não físicas). (...) Num segundo momento, podemos constatar que, enquanto o Aparelho (repressivo) – unificado – de Estado pertence inteiramente ao domínio público, a grande maioria dos Aparelhos ideológicos de Estado (em sua aparente dispersão) pertence, ao contrário, ao domínio privado. Igrejas, partidos, sindicatos, famílias, algumas escolas, a maioria dos jornais, os empreendimentos culturais, etc. são particulares".[48]

191. A ESCOLA COMO APARELHO IDEOLÓGICO DE ESTADO

"Como se assegura a reprodução da qualificação (diversificada) da força de trabalho num regime capitalista? Neste, ao contrário das formações sociais caracterizadas pela escravidão ou pela servidão, a reprodução da qualificação da força de trabalho tende (trata-se de uma lei tendencial) cada vez menos a ser fornecida *in loco* (o aprendizado dentro da própria produção), sendo mais e mais obtida fora dela: através do sistema educacional capitalista e de outras instâncias e instituições. Que se aprende na escola? Pode-se ir mais ou menos longe nos estudos, mas, seja como for, aprende-se a ler, escrever e contar – isto é, algumas técnicas e também algumas outras coisas, inclusive elementos de "cultura científica" ou "literária" (que podem ser rudimentares ou, ao contrário, esmerados), que têm uma utilidade direta nos diferentes cargos da produção (uma instrução para os trabalhadores manuais, uma para os técnicos, uma terceira para os engenheiros, uma para a alta administração, etc.). É assim que se aprende o *savoir-faire*. Mas, além dessas técnicas e conhecimentos, a escola também ensina as "normas" do bom comportamento, ou seja, a atitude a ser observada por cada agente na divisão do trabalho, conforme o emprego para o qual ele esteja "destinado": regras de moral, consciência cívica e profissional, que na verdade equivalem a normas de respeito pela divisão técnica e social do trabalho, e, em última instância, a normas da ordem estabelecida pela dominação de classe. Aprende-se também a "falar um francês apropriado", a "redigir" direito, isto é, na verdade (para os futuros capitalistas e seus servidores), a "comandar" de forma adequada, ou seja, (idealmente) a "dirigir-se aos trabalhadores" da maneira correta, etc. Para colocar isso em termos mais científicos, eu diria que a reprodução da força de trabalho requer não apenas uma reprodução de sua qualificação, mas também, ao mesmo tempo, uma reprodução de sua submissão às regras da ordem estabelecida, isto é, uma reprodução de sua submissão à ideologia vigente, para os trabalhadores, e uma reprodução da capacidade de manipular corretamente a ideologia dominante, para os agentes da exploração e da repressão, a fim de que também eles assegurem "com palavras" a dominação da classe dominante".[49]

---

48 Louis Althusser. "Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado – Notas para uma investigação" In: Zizek, 1996, p. 114, 115.
49 Louis Althusser. Ideologia e Aparelhos ideológicos de Estado – Notas para uma investigação In: Zizek, 1996, p. 108.

192. O BONAPARTISMO

"Em seu tempo, classificamos de bonapartista [ou cesarismo] o governo Bruening ("caricatura do bonapartismo"), isto é, como um regime de ditadura militar-policial. Logo que a luta entre dois campos sociais – os possuidores e os proletários, os exploradores e os explorados – atinge a mais alta tensão, estabelecem-se as condições para a dominação da burocracia, da polícia e dos militares. O governo torna-se "independente" da sociedade. (...) O regime bonapartista só pode adquirir um caráter relativamente estável e durável no caso de fechar uma época revolucionária. E, quando a relação de forças já foi experimentada nas lutas, quando as classes revolucionárias já se gastaram, mas as classes possuidoras ainda não se libertaram do medo, não trará o dia seguinte novos abalos? Sem essa condição fundamental, isto é, sem o esgotamento preliminar da energia das massas na luta, o regime bonapartista é incapaz de desenvolver-se".[50]

193. A ASCENSÃO DO FASCISMO EM TROTSKY

"A principal responsabilidade política pelo crescimento do fascismo cabe naturalmente à social-democracia. Desde a guerra imperialista que o trabalho desse partido consiste em expulsar da consciência do proletariado a idéia de uma política autônoma, inspirando-lhe a crença na eternidade do capitalismo e obrigando-o a ajoelhar-se diante da burguesia decadente. A pequena-burguesia só pode seguir o operário se vê neste o novo senhor. A social-democracia ensina ao trabalhador a ser lacaio. A um lacaio, a pequena burguesia não seguirá. A política do reformismo tira ao proletariado a possibilidade de guiar as massas plebeias da pequena-burguesia, e já por isso as transforma em carne de canhão do fascismo".[51]

194. FASCISMO E ESPETÁCULO

"Embora o fascismo se dedique à defesa dos principais pontos da ideologia burguesa tornada conservadora (a família, a propriedade, a ordem moral, a nação) ao reunir a pequena-burguesia e os desempregados assustados com a crise ou decepcionados com a impotência da revolução socialista, em si ele não é fundamentalmente ideológico. Apresenta-se como aquilo que é: uma ressurreição violenta do mito, que exige a participação em uma comunidade definida por pseudovalores arcaicos: a raça, o sangue, o chefe. O fascismo é o arcaísmo tecnicamente equipado. Seu ersatz [sucedâneo] decomposto do mito é retomado no contexto espetacular dos mais modernos meios de condicionamento e de ilusão. Assim, ele é um dos fatores de formação do espetáculo moderno".[52]

50 Trotsky, 1968, p. 282, 284.
51 Ibid., p. 293.
52 Debord, 2011, p. 75.

195. A MOBILIZAÇÃO DAS MASSAS NO FASCISMO

"Como um movimento político nacionalista, o fascismo cresceu a partir desse trauma [crise no pós-Primeira Guerra Mundial]. Mosse o via como um produto da "nacionalização das massas" que foi fortemente acelerada durante a guerra. Ele desejava mobilizar as massas, dando-lhes a ilusão de serem atores, não simplesmente espectadores, como no caso das sociedades europeias pré-1914. A nacionalização das massas se expressa nos ritos coletivos – demonstrações patrióticas, comemorações de mártires, festividades nacionais, monumentos, bandeiras, símbolos e hinos – que logram sua conclusão na liturgia fascista e nazista. Os comícios que Mussolini realizou na Piazza Venezia de Roma e (especialmente) os comícios de Hitler no estádio Zeppelin em Nuremberg são os mais visíveis aspectos dessa tendência. Em outras palavras, o fascismo paradigmaticamente ilustra um típico fenômeno da modernidade: a transformação do nacionalismo numa religião civil".[53]

196. AS FACES DO TOTALITARISMO

"Em *Totalitarismo e autocracia* (1956), um livro canônico para duas gerações de cientistas políticos, Carl Friedrich e Zbigniew Brzezinski registraram várias afinidades incontestáveis entre o nacional-socialismo e o comunismo, definindo o totalitarismo como uma "correlação sistêmica" das seguintes características: a) A supressão tanto da democracia quanto do Estado de direito, isto é, das liberdades constitucionais, do pluralismo e da divisão dos poderes; b) A instalação de um sistema unipartidário, liderado por uma figura carismática; c) O estabelecimento de uma ideologia oficial por meio do monopólio estatal dos meios de comunicação, abrangendo a criação de ministérios de Propaganda; d) A transformação da violência em forma de governo por meio de um sistema de campos de concentração para inimigos políticos e grupos excluídos da comunidade nacional; e) A substituição do mercado livre pela economia planificada".[54]

197. TOTALITARISMO SOVIÉTICO E NAZISMO

"Raymond Aron, um dos poucos analistas franceses que não rejeitaram a noção de totalitarismo, salientou as diferenças entre o nazismo e o stalinismo, dando ênfase aos resultados obtidos: campos de trabalho forçado na União Soviética e câmaras de gás no Terceiro Reich. O projeto social de modernização, idealizado por Stálin na forma de planos quinquenais de industrialização e da coletivização da agricultura, não foi em si irracional. Os meios empregados para atingir essas metas foram, no entanto, autoritários e desumanos, e também não apresentaram, em última análise, eficiência econômica

53 Traverso, 2011, p. 145, 146.
54 Ibid., p. 214.

alguma. Resultados catastróficos (colapso da produção agrícola, a fome e uma população em declínio) surgiram do trabalho forçado nos *gulags*, da "exploração militar e feudal do campesinato", e da extinção de uma parcela apreciável da elite militar durante os expurgos de 1936-38, colocando em causa o próprio projeto modernizador. Diferenciando-se, o nazismo apresenta precisamente a contradição entre a racionalidade de seus meios e a irracionalidade (humana, social e até econômica) de seus objetivos: o reordenamento da Alemanha e da Europa Continental por hierarquias raciais. Em outras palavras, o nazismo combinou a "razão instrumental" com a mais radical forma do irracionalismo herdada do contrailuminismo. Os campos de extermínio refletiram bem esse modernismo reacionário, em que foram empregados métodos de produção industrial e gestão científica na matança".[55]

198. OS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO NO TOTALITARISMO

"Sonia Combe esboçou uma comparação ilustrativa de duas figuras que encarnaram a violência stalinista e nazista: Sergei Evstignev, o dirigente do *gulag* siberiano Ozerlag, que se encontrava nas proximidades do lago Baikal; e Rudolf Höss, o mais afamado comandante de Auschwitz. Em entrevista no início da década de 1990, Evstignev demonstrou certo orgulho por suas realizações. Ele era responsável por "reeducar" os presos e, acima de tudo, por construir uma ferrovia, "a trilha", para cujo fim tinha à sua disposição a força de trabalho dos deportados, podendo poupá-la ou "consumi-la" de acordo com suas necessidades. A sobrevivência ou morte dos *zeks* dependiam de suas escolhas, fixadas, em última instância, pelas autoridades centrais soviéticas: milhares de prisioneiros foram mortos trabalhando como escravos na construção da "trilha" sob condições funestas. Em Ozerlag, a morte era consequência do clima e do trabalho forçado. Evstignev calculava a eficiência de Ozerlag pela quantidade de milhas construídas em um mês. Rudolf Höss dirigiu uma rede de campos de concentração cujo núcleo era Auschwitz-Birkenau, um centro de extermínio industrial. O cálculo da "produtividade" desse estabelecimento tinha como critério básico o número de mortos, que, por sua vez, dependia da eficiência do transporte e da tecnologia. Em Auschwitz, a morte não era um subproduto do trabalho forçado, mas sim o seu primeiro propósito. Em entrevista a Claude Lanzmann em *Shoah* (1985), o oficial da SS Franz Suchomel retratou o campo de concentração como "uma fábrica" e Treblinka como "uma primitiva porém eficiente linha de produção da morte" ".[56]

199. O LÍDER POLÍTICO E A *NOMENKLATURA*

"Assim, em seus últimos anos de vida, diante da resistência crescente da *nomenklatura*, Stálin se isolou cada vez mais como um louco paranóico, cujas palavras não possuíam mais uma capacidade performativa direta – suas palavras (digamos, suas

55 Ibid., p. 219, 220
56 Ibid., p. 222, 223.

acusações de traição contra os membros superiores da *nomenklatura*) já não "tinham influência". No último congresso do Partido Comunista do qual participou (em 1952), Stálin, em seu discurso, acusou Molotov e Kaganovich de traidores e espiões ingleses; após o discurso de Stálin, Molotov simplesmente se limitou a subir à tribuna e dizer que o camarada Stálin estava equivocado, visto que tanto ele como Kaganovich sempre foram e continuavam a ser bons bolcheviques – e, para surpresa dos delegados presentes, nada aconteceu: os dois acusados permaneceram em seus postos, o que seria impensável alguns anos antes".[57]

200. A SOCIEDADE BURGUESA CONTEMPORÂNEA

"A nova burguesia é a iniciadora da conversão ética exigida pela nova economia da qual extrai seu poder e seus ganhos; além disso, seu funcionamento depende tanto da produção das necessidades e dos consumidores quanto da produção dos próprios produtos. A nova lógica da economia substitui a moral ascética da produção e do acúmulo, baseada na abstinência, sobriedade, poupança e calculismo, por uma moral hedonista do consumo, baseada no crédito, despesa e fruição. Esta economia deseja um mundo social que julga os homens tanto por suas capacidades de consumo, seu *standing* [posição social, reputação] e estilo de vida, quanto por suas capacidades de produção".[58]

201. A BURGUESIA NO CAPITALISMO DEPENDENTE

"Desse ângulo, a redução do campo de atuação histórica da burguesia exprime uma realidade específica, a partir da qual a dominação burguesa aparece como conexão histórica não da "revolução nacional e democrática", mas do capitalismo dependente e do tipo de transformação capitalista que ele supõe. Ao fechar o espaço político aberto à mudança social construtiva, a burguesia garante-se o único caminho que permite conciliar sua existência e florescimento com a continuidade e expansão do capitalismo dependente".[59]

202. O CAPITALISMO SELVAGEM

"A extrema concentração social da riqueza, a drenagem para fora de grande parte do excedente econômico nacional, a consequente persistência de formas pré ou subcapitalistas de trabalho e a depressão medular do valor do trabalho assalariado, em contraste com altos níveis de aspiração ou com pressões compensadoras à democratização da participação econômica, socialcultural e política produzem, isoladamente e em conjunto, consequências que sobrecarregam e ingurgitam as funções especificamente políticas da dominação burguesa (quer em sentido autodefensivo, quer numa direção puramente repressiva).

57 Zizek, 2016, p. 215.
58 Bourdieu, 2013, p. 291.
59 Fernandes, 2020, p. 217.

Criaram-se e criam-se, desse modo, requisitos sociais e políticos da transformação capitalista e da dominação burguesa que não encontram contrapartida no desenvolvimento capitalista das nações centrais e hegemônicas (mesmo onde a associação de fascismo com expansão evoca o mesmo modelo geral autocrático-burguês). Sob esse aspecto, o capitalismo dependente e subdesenvolvido é um capitalismo selvagem e difícil, cuja viabilidade se decide, com frequência, por meios políticos e no terreno político".[60]

203. SOCIEDADE CIVIL E STALINISMO

"Resumindo: o poder [Lefort se refere ao regime do stalinismo, na ex-URSS] não detém apenas uma potência de fato; o fato está alojado na representação. Não há separação entre a posição dos dirigentes e o poder, nem entre o poder de Estado e a sociedade. A noção de uma sociedade civil apaga-se. Não há diferenciação de princípio entre domínios de competências no interior daquilo que fomos acostumados a pensar como Estado. No interior da sociedade não há valores, normas independentes em função das quais se ordenariam setores específicos de atividade. Dir-se-á talvez que, nos fatos, acontece de outra maneira. Certamente, porém limito-me a descrever uma forma política. Parece-me vão insistir no fato de que ela não pode nunca coincidir com a realidade. Contudo, o esquema que esboçamos exige um complemento essencial, pois a cadeia das identificações – entre Povo, proletariado, estado, Órgão dirigente, Stálin – e a lógica de redução ao Uno supõem a operação de um mediador: o partido comunista. (...) Vemos, sem dúvida, restabelecer-se nas suas fronteiras divisões internas, uma clivagem entre setores de atividade, compartimentações, hierarquias; mas essas divisões estão, no melhor dos casos, disseminadas sob a representação da unidade do Partido, sob a do "Nós" comunista".[61]

204. CLASSE SOCIAL E CAPITAL

"As diferentes espécies de capital – cuja posse define o pertencimento à classe e cuja distribuição determina a posição nas relações de força constitutivas do campo do poder e, por conseguinte, das estratégias suscetíveis de serem adotadas nessas lutas (em outras épocas, "nascimento", "fortuna" e "talentos"; atualmente, capital econômico e capital escolar) – são, ao mesmo tempo, instrumentos de poder e pretextos de luta pelo poder, desigualmente poderosos de fato e desigualmente reconhecidos como princípios de autoridade ou sinais de distinção legítimos segundo os momentos e, evidentemente, segundo as frações: a definição de hierarquia entre as frações ou, o que dá no mesmo, a definição dos princípios de hierarquização legítimos, ou seja, dos instrumentos e dos pretextos de luta legítimos, é, em si mesma, uma pretexto de lutas entre as frações".[62]

60 Ibid., p. 290, 291.
61 Lefort, 1983, p. 103.
62 Bourdieu, 2013, p. 296.

205. CAPITAL CULTURAL E DISTINÇÃO

"Todavia, contra as teorias da autonomia do mundo das ideias ou do "conhecimento objetivo sem sujeito cognoscente" e dos "processos sem sujeito" (aspecto em que existe concordância entre Althusser e Popper), convém lembrar que o capital cultural objetivado só existe e subsiste atuante como capital cultural, do ponto de vista material e simbólico, nas e pelas lutas travadas nos campos de produção cultural – campo artístico, campo científico, etc. – e, acima disso, no campo de classes sociais; aliás, nessas lutas, os agentes despendem forças e obtêm lucros proporcionados ao controle que exercem sobre esse capital objetivado, portanto, à medida de seu capital incorporado. Pelo fato de que sua apropriação supõe disposições e competências que não são universalmente distribuídas – apesar de seu aparente inatismo -, as obras culturais são os objetos de uma apropriação exclusiva, material ou simbólica, além de garantirem, ao funcionarem como capital cultural (objetivado ou incorporado), um ganho tanto de distinção, proporcionado à raridade dos instrumentos necessários à sua apropriação, quanto de legitimidade, ganho por excelência, que consiste no fato de se sentir justificado para existir (tal como existe) e de ser como deve (ser)".[63]

206. AS LUTAS SIMBÓLICAS

"As lutas pela apropriação dos bens econômicos ou culturais são, inseparavelmente, lutas simbólicas pela apropriação desses sinais distintivos como são os bens ou as práticas classificados e classificadores e pela conservação ou subversão dos princípios de classificação dessas propriedades distintivas. Por conseguinte, o espaço dos estilos de vida, ou seja, o universo das propriedades pelas quais se diferenciam, com ou sem intenção de distinção, os ocupantes das diferentes posições no espaço social não passa em si mesmo de um balanço, em determinado momento, das lutas simbólicas cujo pretexto é a imposição do estilo de vida legítimo e que encontram uma realização exemplar nas lutas pelo monopólio dos emblemas da "classe", ou seja, bens de luxo, bens de cultura legítima ou modo de apropriação legítimo desses bens".[64]

207. TÁTICA E ESTRATÉGIA

"Denomino, ao contrário, "tática" um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas

63 Ibid., p. 214.
64 Ibid., p. 233.

expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos (assim, no supermercado, a dona de casa, em face de dados heterogêneos e móveis, como as provisões no freezer, os gostos, apetites e disposições de ânimo de seus familiares, os produtos mais baratos e suas possíveis combinações com o que ela já tem em casa, etc.), mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”. Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar refeições, etc.) são do tipo tática. E também, de modo mais geral, uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o mais “forte” (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem, etc.), pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de “caçadores”, mobilidades da mão de obra, simulações polimorfas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos. Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos. Os gregos as designavam pela *métis* [astúcia]. Mas elas remontam a tempos muito mais recuados, a imemoriais inteligências com as astúcias e simulações de plantas e de peixes. (...) Essas táticas manifestam igualmente a que ponto a inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula, ao passo que as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição”.[65]

208. A POLÍTICA

“E quais são essas “boas ideias”? A resposta óbvia é as ideias que funcionam. E é aqui que encontramos a lacuna que separa o ato político propriamente dito da “administração das questões sociais”, que se matem dentro da estrutura das relações sociopolíticas existentes: o ato político (intervenção) propriamente dito não é apenas aquilo que funciona bem no interior da estrutura das relações existentes, mas o que muda a própria estrutura que determina como as coisas funcionam. Dizer que as boas ideias são “as ideias que funcionam” significa que aceitamos de antemão a constelação (capitalista global) que determina o que funciona (por exemplo, se gastamos muito dinheiro com educação ou saúde, isso “não funciona” porque prejudica as condições de rentabilidade capitalista). Também podemos dizer isso nos termos da conhecida definição de política como “a arte do possível”: a política autêntica é justamente o oposto, isto é, a arte do impossível – ela transforma os próprios parâmetros daquilo que é considerado “possível” na constelação existente”.[66]

65 Certeau, 2014, p. 45, 46, 47.
66 Zizek, 2016, p. 220.

209. *POLITEIA* E UNIVERSALIDADE

“O *demos* grego representava a universalidade não porque abrangia a maioria da população ou ocupava a posição mais baixa na hierarquia social, mas porque não tinha um lugar específico nessa hierarquia, era um terreno de determinações conflituosas que se anulavam – ou, em termos mais contemporâneos, era um terreno de contradições performativas (eles eram tratados como iguais – faziam parte da comunidade do *lógos* – para que fossem informados de que estavam excluídos dessa comunidade...). (...) A universalidade da qual estamos falando não é, portanto, uma universalidade positiva com um conteúdo determinado, mas uma universalidade vazia, uma universalidade que só existe como a experiência da injustiça infligida ao sujeito particular que politiza sua situação. A resposta habermasiana a isso seria, obviamente, que o próprio fato de o sujeito experimentar sua situação como “injusta” aponta para uma estrutura normativa implícita que deve ser operativa em seu protesto; para Rancière, no entanto, esse é precisamente o engodo filosófico que deve ser evitado: toda tradução dessa “universalidade vazia” para um conteúdo positivo já trai seu caráter radical”.[67]

210. RECONHECIMENTO JURÍDICO E *POLITEIA*

“Por um lado, o conceito [de reconhecimento jurídico] abrange nele o processo no qual todo membro de uma coletividade ganha em autonomia pessoal, estendendo os direitos que lhe cabem; a comunidade “amplia-se”, portanto, no sentido objetivo de que nela aumenta a dimensão do espaço para a liberdade individual. Por outro lado, o mesmo conceito refere-se, porém, àquele processo em que os direitos existentes numa determinada coletividade são transmitidos a um círculo cada vez maior de pessoas; nesse caso, circunscrito com o exemplo citado, a comunidade se “amplia” no sentido social de que são incluídos nela um número crescente de sujeitos pela adjudicação de pretensões jurídicas”.[68]

211. A DIVISÃO DOS PODERES

“A democracia e a aristocracia não são Estados livres por natureza. A liberdade política só se encontra nos governos moderados. Mas ela nem sempre existe nos Estados moderados; só existe quando não se abusa do poder; mas trata-se de uma experiência eterna que todo homem que possui poder é levado a dele abusar; ele vai até onde encontra limites. Quem diria! Até a virtude precisa de limites. Para que não se possa abusar do poder, é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder. Uma constituição pode ser tal que ninguém seja obrigado a fazer as coisas a que a lei não obriga e a não fazer aquelas que a lei permite”.[69]

---

67 Ibid., p. 247.
68 Henneth, 2009, p. 146.
69 Montesquieu, 2005, p. 166, 167.

212. POLÍTICA E RELATIVIDADE

"A relatividade do valor, proclamada por determinada confissão política, a impossibilidade de reivindicar um valor absoluto para um programa político, para um ideal político – por mais que estejamos dispostos ao sacrifício para nosso triunfo e pessoalmente convictos dele -, obriga imperiosamente a rejeitar o absolutismo político, quer se trate de uma casta de sacerdotes, de nobres ou guerreiros, quer se trate de uma classe ou de um grupo privilegiado qualquer. Todo aquele que, na vontade e na ação políticas, puder invocar uma inspiração divina, uma luz supranatural, também poderá ter o direito de ficar surdo à voz dos homens e fazer prevalecer a própria vontade como vontade do bem absoluto, mesmo contra um mundo de adversários incrédulos e cegos".[70]

213. O ESTADO DEMOCRÁTICO

"Mas o Estado democrático excede os limites tradicionalmente atribuídos ao Estado de direito. Experimenta direitos que ainda não lhe estão incorporados, é o teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente. Da legitimação da greve ou dos sindicatos ao direito relativo ao trabalho ou à segurança social, desenvolveu-se assim sobre a base dos direitos do homem toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta".[71]

214. O LUGAR DO PODER NA DEMOCRACIA

"Aí [Claude Lefort se refere aos regimes democráticos] mostra-se, já, social no sentido de que a origem da soberania está colocada no povo; mas a manifestação dessa soberania está rigorosamente submetida a procedimentos fixados pelo direito. Logo, não há povo – na acepção política do termo -, que não seja definido pelo direito, um direito que escapa ao poder. Simultaneamente, não há poder cujas atribuições não estejam circunscritas por uma constituição, nem constituição que não imponha aos governantes o respeito pelas condições nas quais se encontram garantido a justa manifestação da vontade popular pelo sufrágio, as modalidades da representação que dela emanam e sua renovação. A mesma razão faz com que o poder seja limitado, de direito, e não possa se confundir com a potência dos que o exercem; e a mesma razão faz com que não haja povo em ato fora da operação regulamentada do sufrágio e com que não haja poder susceptível de encarná-lo. O lugar do poder encontra-se, assim, tacitamente reconhecido como um lugar vazio, por definição inocupável, um lugar simbólico, não um lugar real".[72]

70 Kelsen, 2000, p. 106.
71 Lefort, 1983, p. 56.
72 Ibid. p. 100.

215. O ESTADO DE DIREITO

"Por Estado de direito entende-se, geralmente, um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam, salvo o direito do cidadão de recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou excesso de poder. (...) Do Estado de direito em sentido forte, que é aquele próprio da doutrina liberal, são parte integrante todos os mecanismos constitucionais que impedem ou obstaculizam o exercício arbitrário e ilegítimo do poder e impedem ou desencorajam o abuso ou o exercício ilegal do poder. Desses mecanismos os mais importantes são: 1) O controle do poder executivo por parte do poder legislativo; ou, mais exatamente, do governo, a quem cabe o poder executivo, por parte do parlamento, a quem cabe em última instância o poder legislativo e a orientação política; 2) O eventual controle do parlamento no exercício do poder legislativo ordinário por parte de uma corte jurisdicional a quem se pede a averiguação da constitucionalidade das leis; 3) Uma relativa autonomia do governo local em todas as suas formas e em seus graus com respeito ao governo central; 4) Uma magistratura independente do poder político".[73]

216. LIBERALISMO E IGUALITARISMO

"Liberalismo e igualitarismo fundam suas raízes em concepções do homem e da sociedade profundamente diversas: individualista, conflitualista e pluralista a liberal; totalizante, harmônica e monista a igualitária. Para o liberal, o fim principal é a expansão da personalidade individual, mesmo se o desenvolvimento da personalidade mais rica e dotada puder se afirmar em detrimento do desenvolvimento da personalidade mais pobre e menos dotada; para o igualitarismo, o fim principal é o desenvolvimento da comunidade em seu conjunto, mesmo que ao custo de diminuir a esfera de liberdade dos singulares".[74]

217. O ESTADO E A CULTURA PÚBLICA

"Em segundo lugar [Rawls, aqui, comenta sobre a relação política em um regime constitucional. Primeiro, ele comentou sobre a estrutura política], o poder político sempre é poder coercitivo baseado no uso que o Estado faz das sanções, pois só o Estado tem autoridade para usar a força a fim de impor suas leis. Num regime constitucional, a característica especial da relação política é que o poder político é, em última instância, o poder do público, isto é, o poder dos cidadãos livres e iguais na condição de corpo coletivo. Esse poder é regularmente imposto aos cidadãos enquanto indivíduos e enquanto membros de associações, alguns dos quais podem não aceitar as razões que muitos dizem justificar a

73 Bobbio, 2010, p. 18, 19.
74 Ibid., p. 39.

estrutura geral da autoridade política – a constituição – ou, quando a aceitam de fato, podem não considerar justificados muitos dos estatutos promulgados pela legislação à qual estão sujeitos. Isso levanta a questão da legitimidade da estrutura geral da autoridade, à qual a ideia de razão pública está intimamente ligada. O pano de fundo dessa questão é que, como sempre, vemos os cidadãos como razoáveis e racionais, bem como livres e iguais, e também vemos a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, encontradas em sociedades democráticas, como uma característica permanente de sua cultura pública".[75]

218. DEMOCRACIA MODERNA E LIBERALISMO POLÍTICO

"A democracia moderna não pode estar desvinculada do liberalismo político. Seu princípio é o de que o governo não deve interferir em certas esferas de interesse do indivíduo, que devem ser protegidas por lei como direitos ou liberdades humanos fundamentais. É através do respeito a esses direitos que as minorias são protegidas contra o domínio arbitrário das maiorias. Tendo em vista que a permanente tensão entre maioria e minoria, governo e oposição, resulta no processo dialético tão característico da formação democrática da vontade do Estado, pode-se afirmar com razão: democracia é discussão. (...) O liberalismo inerente à democracia moderna não significa apenas autonomia política do indivíduo, mas também autonomia intelectual, autonomia da razão, que é a essência mesma do racionalismo. (...) Em uma autocracia, por outro lado, nenhuma oposição é tolerada. Não existe discussão nem conciliação; só existe injunção. Portanto, não há liberdade de religião ou de opinião".[76]

219. REVEZAMENTO DE PODER E DEMOCRACIA

"A isso se acrescenta que a democracia, como mostra a experiência, facilita a ascensão ao poder, garantindo ao mesmo tempo a rápida remoção do chefe [ou líder] que não seja aprovado, enquanto a autocracia, com seus princípios da função vital ou até da hereditariedade das funções, age em sentido exatamente contrário. E, estreitamente relacionado com isso, também há o fato de que, na democracia, como o princípio reinante da "prova de bons resultados" (das Sichbewähren) e da liberdade de crítica, as falhas verificadas na administração pública são fácil e rapidamente descobertas, enquanto a autocracia, com seu princípio dominante de manutenção da autoridade dos funcionários, uma vez empossados, cria um sistema tradicional de dissimulação".[77]

220. A VERDADE NA ORDEM POLÍTICA

"Em política é também quase um lugar-comum que um partido de ardem ou estabilidade, e um partido de progresso ou reforma, são ambos elementos necessários

75 Rawls, 2000, p. 181, 182.
76 Kelsen, 2000, p. 183, 184.
77 Ibid., p. 96.

para um estado saudável da vida política; até que um ou o outro tenha de tal modo alargado o seu alcance intelectual de modo a tornar-se um partido igualmente de ordem e de progresso, sabendo e distinguindo o que merece ser preservado e o que merece ser eliminado. Cada um destes modos de pensamento deriva a sua utilidade dos defeitos do outro; mas é em grande medida a oposição do outro que mantém cada um nos limites da razão e da sanidade. (...) A verdade, nas grandes preocupações práticas da vida, é de tal modo uma questão de conciliar e combinar opostos, que muito poucos têm espíritos suficientemente amplos e imparciais para fazer uma retificação que se aproxime da resposta certa, retificação essa que tem de ser feita pelo processo turbulento de uma luta entre combatentes agrupados sob bandeiras hostis. (...) No estado presente do intelecto humano, só através da diversidade de opinião existe a hipótese de haver uma disputa justa entre todas as partes da verdade. Quando há pessoas que constituem uma exceção à aparente unanimidade do mundo sobre qualquer assunto, mesmo que o mundo esteja do lado certo, é sempre provável que os que discordam tenham a dizer algo que valha a pena ouvir, e que a verdade perderia algo com o seu silêncio".[78]

221. A LIBERDADE DE OPINIÃO

"Reconhecemos que a liberdade de opinião e a liberdade de expressar opiniões são necessárias para o bem-estar mental da humanidade (do qual todo o seu restante bem-estar depende), com base em quatro fundamentos distintos, que agora brevemente recapitulamos. Em primeiro lugar, ainda que uma opinião seja votada ao silêncio, essa opinião pode, tanto quanto sabemos, ser verdadeira. Negar isto é pressupor a nossa própria infalibilidade. Em segundo lugar, embora a opinião silenciada esteja errada, pode conter uma porção de verdade, o que frequentemente acontece; e dado que a opinião geral ou prevalecente sobre qualquer assunto raramente ou nunca constitui a verdade por inteiro, é apenas através do conflito de opiniões opostas que o resto da verdade tem alguma hipótese de vir ao de cima. Em terceiro lugar, mesmo que a opinião dominante não seja apenas verdadeira, mas constitua também a verdade por inteiro; a não ser que se deixe que seja vigorosa e honestamente contestada, e a não ser que isso de fato aconteça, será mantida como um preconceito pela maior parte dos que a aceitam, havendo pouca compreensão ou sentimento em relação aos seus fundamentos racionais. E não apenas isto, mas, em quarto lugar, o próprio significado da doutrina estará em perigo de ser perdido, ou enfraquecido, e privado do seu efeito vital sobre o caráter e a conduta; tornando-se o dogma uma mera crença formal, ineficaz para o bem, mas que estorva os fundamentos, e impede o aparecimento de qualquer convicção real e sentida, a partir da razão ou da experiência pessoal".[79]

78 Mill, 2011, p. 80, 81.
79 Ibid., p. 86, 87.

222. A FORÇA COLETIVA E A INDIVIDUALIDADE

"Além do mais, a vontade do povo significa, na prática, a vontade da parte mais numerosa ou mais ativa do povo: a maioria, ou aqueles que conseguem fazer-se aceitar como a maioria; consequentemente, o povo pode desejar oprimir uma parte do povo; e são tão necessárias precauções contra isto como contra quaisquer outros abusos de poder. (...) É necessária proteção contra a tirania da opinião e do sentimento dominantes; contra a tendência da sociedade para impor, por outros meios que não as punições civis, as suas próprias ideias e práticas como regras de conduta àqueles que não as seguem, e para restringir o desenvolvimento – e, se possível, impedir a formação – de qualquer individualidade que não esteja em harmonia com os seus costumes, e para forçar todas as personalidades a modelarem-se à imagem da sociedade. Há um limite à interferência legítima da opinião coletiva na independência individual; e encontrar esse limite, e protegê-lo contra transgressões, é tão indispensável para o bom estado das relações humanas, como a proteção contra o despotismo político".[80]

223. DO POPULISMO AO DESPOTISMO

"Como sabe muito bem quem quer que já tenha estudado a Turquia, a Rússia ou a Venezuela, a ascensão dos déspotas iliberais pode muitas vezes ser o prelúdio de um governo autocrático: depois que a mídia foi amordaçada e as instituições independentes foram abolidas, é fácil para os governantes iliberais fazer a transição do populismo para a ditadura. (...) Para entender a natureza do populismo, devemos admitir que ele é tanto democrático como iliberal – que ele busca tanto expressar as frustrações do povo como minar as instituições liberais. A para compreender seu efeito provável, devemos ter em mente que essas instituições liberais são, a longo prazo, necessárias para a sobrevivência da democracia: depois que os líderes populistas se livrarem dos obstáculos liberais que impedem a expressão da vontade popular, fica muito fácil para eles dar as costas ao povo, quando as prioridades deste começarem a entrar em conflito com as suas".[81]

224. NOMINALISMO E BURGUESIA

"O nominalismo pertence à pedra fundamental da burguesia primitiva e se alia, nas mais distintas fases e nações, à consolidação das relações urbanas, cuja ambivalência está sedimentada nele. Ele contribui para libertar a consciência da pressão da autoridade do conceito, que se estabeleceu como universalidade prévia ao desmistificá-lo como simples abreviação das particularidades encobertas por ele. Mas esse esclarecimento é sempre ao mesmo tempo também o seu oposto: hipóstase do particular. Nessa medida, o nominalismo encoraja a burguesia a suspeitar, como se fosse mera ilusão, de tudo aquilo

80 Ibid., p. 28, 29.
81 Mounk, 2021, p. 53, 54.

que poderia inibir os indivíduos isolados em sua *pursuit of happiness*, na caça irrefletida da vantagem pessoal. Nada de universal deveria existir que arrancasse os véus do particular, que arrancasse a crença de que sua contingência seria sua lei. “O que é afinal o conceito?” – o gesto exprime sempre ao mesmo tempo algo mais, que o indivíduo tem que ganhar dinheiro e que isso seria mais importante do que todo o resto. Se o conceito fosse autônomo a ponto de não se esgotar nas particularidades nas quais ele se compõe, então o princípio de individuação burguês seria atingido em seu núcleo. Mas esse princípio é defendido ainda mais maliciosamente por ser ele próprio ilusão, posto que por meio dos interesses individuais realiza-se a falsa universalidade que novamente enterra sob si tais interesses. Essa ilusão é mantida compulsivamente porque, se não fosse assim, os por ela enfeitiçados não poderiam nem mais continuar sem contestação, nem acreditar na metafísica do “aquilo que é meu, é meu”, a sacralidade da propriedade pura e simples. Sob este aspecto, a individualidade é o sujeito que se torna propriedade”.[82]

82 Adorno, 2013, p. 203, 204.

CULTURA E LINGUAGEM

225. A LINGUAGEM E SEU REFERENTE

“O modo de transmissão não interessa; a palavra é um simples espelho; por palavra, os gregos entendiam o mito, o léxico ou antes a etimologia, a poesia, os provérbios, enfim tudo que “se dizia” e fala por si só (já que a única coisa que fazemos é repeti-lo). Sendo assim, como a palavra poderia falar de nada? Sabemos o enorme problema que a existência do nada foi para a filosofia grega até Platão: esse é outro sintoma desse “discurso” do espelho que acabamos de encontrar no problema do mito. Para enganar-se, mentir ou falar a seco, é necessário falar do que não é; portanto, é necessário que o que não é seja, para que assim se possa falar dele; mas o que é o nada que não é nada? Platão decide enfrentar a questão, matar “nosso pai Parmênides” e, por um *tour de force* tão grande quanto aquele com que os matemáticos gregos admitiram pouco antes a existência de números não numeráveis (os famosos “irracionais”), admitir que o não ser é. Causa espanto que o esforço tenha sido tão grande; mas, se a palavra é um espelho, a dificuldade é compreensível: como um espelho poderia refletir um objeto que não está lá? Refletir o que não é equivale a não refletir; inversamente, se o espelho reflete um objeto, esse objeto existe; portanto, o mito não poderia falar de nada. Conclusão: temos certeza de antemão de que o mito mais ingênuo terá um fundo de verdade; e se nos interrogarmos, como Paléfato, sobre a origem dos erros que descobrimos nos mitos, constataremos que esses erros são simples acidentes de reprodução: o original era autêntico, mas, quando foi refletido, uma palavra foi tomada por outra, uma coisa foi tomada por uma palavra, etc. Refletir o nada é não refletir; refletir a névoa será, de modo semelhante, refletir confusamente quando o objeto é turvo, o espelho também é. Os degraus do saber serão, portanto, paralelos aos do ser; todo platonismo está aí”.[1]

226. LINGUAGEM E REALIDADE

“A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo. Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados. A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo). E não é de admirar que os problemas

1 Veyne, 2014a, p. 113, 114,

mais profundos não sejam propriamente problemas. Toda filosofia é "crítica da linguagem". (Todavia, não no sentido de Mauthner). O mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode não ser sua forma lógica real".[2]

227. DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO DA LINGUAGEM

"É que, para estes [linguistas], a linguagem ainda está pressuposta e, mesmo que pretendam nada pressupor da linguagem, eles continuam no interior de universos do tipo sujeito, objeto, mensagem e código, competência etc., que remetem a um gênero de línguas e, sobretudo, a uma forma de poder nessas línguas (há um capitalismo propriamente linguístico). Ao contrário, a originalidade de Gobard [Henri Gobard. *L'aliénation linguistique*. Paris: Flammarion, 1976) está em considerar agenciamentos coletivos ou sociais, que se combinam com movimentos da "terra" e formam tipos de poder heterogêneos. Não no sentido habitual, quando se diz que uma língua tem territórios. Mas no sentido de que as funções de linguagem são inseparáveis de movimentos de desterritorialização e de reterritorialização, materiais e espirituais, que constituem uma nova geografia linguística. Em suma, agenciamentos coletivos de enunciação, e não sujeitos; coeficientes de territorialização, e não códigos. (Para retomar os exemplos precedentes: como o inglês veicular desterritorializa os negros, que se reterritorializam no *black english*; como o alemão de Praga era já um alemão desterritorializado; como os judeus, que se separaram do tcheco rural, tentam se reterritorializar nesse alemão, com artifícios lingüísticos, poéticos e culturais de toda sorte (Cf. a escola literária de Praga); e, no limite, o hebraico como reterritorialização espiritual, religiosa ou mágica)".[3]

228. LINGUAGEM E ARGUMENTO

"Contrariamente à opinião dos realistas e dos nominalistas, essa [a] linguagem não é mero decalque de estruturas preestabelecidas nem criação arbitrária do homem. Embora obra humana, ela não resulta de uma decisão irracional do indivíduo. Com efeito, normalmente elaborada no seio de uma comunidade, a linguagem pode ser modificada pelos membros desta, quando julgam que há razões para tal mudança. Enquanto o realismo, assim como o nominalismo, apresenta uma teoria da linguagem que exclui qualquer recurso à argumentação para justificar seu emprego, seja porque a linguagem se impõe como uma realidade externa, seja porque sua escolha é indiscutível, pois completamente arbitrária, creio que as razões da escolha de uma linguagem, sobretudo as de sua elaboração, devem poder ser objeto de uma argumentação. Basta apenas esse motivo para compreender por que uma filosofia, que não concede a uma teoria da argumentação a importância que lhe cabe, tem de oscilar entre o dogmatismo e o cepticismo, entre uma concepção da razão que

2 Wittgenstein, 2010, p. 165.
3 Deleuze, 2016, p. 72, 73.

elimina o indivíduo, sujeito do conhecimento, e uma concepção do ato voluntário que não fornece ao sujeito atuante nenhuma razão de decisão. A escolha de uma linguagem ligada a uma teoria, e elemento indispensável para a descrição do real, é uma obra humana, na qual as estruturas formais se combinam com motivações culturais, tanto emotivas quanto práticas. Como uma não é nem necessária, nem arbitrária, seu emprego é consecutivo a uma argumentação, às vezes explícita, o mais das vezes implícita, quando seu uso parece tradicional".[4]

229. VERDADE PARA ALÉM DA EXPRESSÃO

"Essa certeza que temos de alcançar, para além da expressão, uma verdade separável dela e da qual ela só seja a veste e a manifestação contingente foi justamente a linguagem que a instalou em nós. Ela só parece ser puro signo uma vez que ela se deu uma significação, e a tomada de consciência, para ser completa, deve reencontrar a unidade expressiva em que pela primeira vez aparecem signos e significações".[5]

230. A PRODUÇÃO DE SENTIDO NA LINGUAGEM

"O ponto é este: mesmo no mais simples discurso em prosa, e mesmo num discurso em que o objeto da representação não pretende ser mais que um fato, o uso da própria linguagem projeta um nível de sentido secundário que fundamenta os fenômenos que estão sendo "descritos", ou está por trás deles. Esse sentido secundário existe inteiramente à parte dos próprios "fatos" e de qualquer argumento explícito que poderia ser oferecido no nível extradescritivo, mais puramente analítico ou interpretativo do texto. Esse nível figurativo é produzido por um processo construtivo, de natureza poética, que prepara o leitor do texto de maneira mais ou menos subconsciente para receber tanto a descrição dos fatos quanto a sua explicação como sendo plausíveis, de um lado, e mutuamente adequadas, de outro".[6]

231. A NARRATIVA HISTÓRICA

"A narrativa subsequente da narrativa acabou por negligenciar o fato de que narrar é um tipo de explicação que corresponde a um modo próprio de argumentação racional. O narrar passou a ser visto, doravante, como uma práxis cultural elementar e universal da constituição de sentido expressa pela linguagem. (...) Assim, a racionalidade do pensamento histórico pode ser descrita como um modo de constituição de sentido que consiste na forma de comunicação do raciocínio argumentativo. Para obter esse resultado, a narrativa precisa ser concebida como uma operação mental de constituição de sentido e ponderada quanto

4 Perelman, 2004, p. 164, 165.
5 Merleau-Ponty, 2006, p. 537.
6 White, 2014, p. 127.

à sua função constitutiva do pensamento histórico. A narrativa não é sempre e basicamente histórica, no sentido coloquial do termo. "Histórico" significa aqui que o passado é interpretado, com relação à experiência, no constructo próprio a uma "história" e que essa interpretação passa a ter uma função na cultura contemporânea. (...) Para a narrativa histórica é decisivo, por conseguinte, que sua constituição de sentido se vincule à experiência do tempo de maneira que o passado possa tornar-se presente no quadro cultural de orientação da vida prática contemporânea. Ao tornar-se presente, o passado adquire o estatuto de "história". Retomando a famosa expressão de Johann Gustav Droysen, pode-se dizer que a narrativa histórica "faz", dos feitos do passado, a história para o presente".[7]

232. NARRATIVA E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

"Com esse arquétipo pode-se estipular com mais exatidão em que sentido símbolos, imagens, palavras isoladas, alusões e semelhantes podem ser considerados "históricos". Eles são "históricos" se e quando o sentido que possuem nas situações de comunicação da vida humana prática emerja plenamente na forma de uma história na qual o passado é interpretado, o presente entendido e o futuro esperado mediante essa mesma interpretação. É exatamente isso que quer dizer o termo "narrativismo". O caráter de um enunciado, de uma simbolização, de uma apresentação, enfim, de uma articulação ou manifestação de sentido, é histórico se o sentido intencionado abrange um contexto narrável entre o passado, o presente e (tendencialmente) também o futuro, sentido esse no qual a experiência do passado é interpretada de forma que o presente possa ser entendido e o futuro, esperado".[8]

233. CULTURA E SATISFAÇÃO SIMBÓLICA

"A confusão causada pelas experimentações formais, as do teatro de vanguarda ou da pintura não figurativa, ou simplesmente a música clássica, deve-se ao fato de que, a pessoa sente-se incapaz de compreender o que, a título de signos, tais experimentos devem significar. De tal modo que, por não saber basear-se em uma significação transcendente ao objeto, determinada satisfação pode ser vivida como inadequada e indigna. Por não saber qual é a intenção de tais experimentações, a pessoa sente-se incapaz de discernir entre o que é façanha e o que é falta de jeito, de distinguir entre a experimentação "sincera" e a impostura cínica".[9]

234. CAPITAL CULTURAL NA NOBREZA

"Paradoxalmente, a precocidade é um efeito da antiguidade: a nobreza é a forma por excelência da precocidade, já que se limita a ser a antiguidade possuída, desde o

7 Rüsen, 2010a, p. 154, 155.
8 Ibid., p. 160.
9 Bourdieu, 2013, p. 44.

nascimento, pelos descendentes das velhas famílias (pelo menos, nos universos em que a antiguidade e a nobreza – noções, praticamente, equivalentes – são reconhecidas como valores). E esse capital estatutário de origem encontra-se reduplicado pelas vantagens que – em matéria de aprendizagens culturais, maneiras de comportar-se à mesa ou arte de conversação, cultura musical ou senso das conveniências, prática do tênis ou pronúncia da língua – são fornecidas pela precocidade da aquisição da cultura legítima: o capital cultural incorporado das gerações anteriores funciona como uma espécie de avanço (no duplo sentido de vantagem inicial e de crédito ou usufruto antecipado) que, garantindo-lhe de imediato o exemplo da cultura realizada em modelos familiares, permite que o recém-chegado comece, desde a origem, ou seja, da maneira mais inconsciente e insensível, a aquisição dos elementos fundamentais da cultura legítima – e evitar o trabalho necessário de desculturação, retificação e correção para corrigir os efeitos das aprendizagens impróprias".[10]

235. A DEFINIÇÃO DE CULTURA

"Se o termo [cultura] é considerado neste sentido amplo – descritivo e não avaliativo -, qualquer grupo humano tem uma cultura: eis o nome atribuído ao conjunto das características de sua vida social, às maneiras coletivas de viver e de pensar, às formas e aos estilos de organização do tempo e do espaço, o que inclui língua, religião, estruturas familiares, modos de construção das casas, ferramentas, maneiras de comer e de vestir. Além disso, os membros do grupo – ora, convém ter bem presente que eles podem ser somente algumas dezenas ou várias centenas de milhões – interiorizam tais características sob forma de representações mentais. A cultura existe, portanto, em dois níveis estreitamente associados: o das práticas sociais e o da imagem que estas deixam no espírito dos membros da comunidade. A determinação do caráter "cultural" não se opera por seu conteúdo, mas por sua difusão: a cultura é forçosamente coletiva; portanto, pressupõe a comunicação, da qual ela é um dos resultados. Enquanto representação, a cultura fornece-nos também uma interpretação do mundo, um modelo miniaturizado, de algum modo, um mapa que permite orientar-nos nesse mundo; possuir uma cultura significa que se dispõe de uma pré-organização da experiência vivida. A cultura apóia-se, ao mesmo tempo, em uma memória comum (aprendemos a mesma língua, a mesma história e as mesmas tradições) e em regras de vida comuns (falamos de maneira que nos entendemos, levamos em consideração códigos vigentes na nossa sociedade); ela está voltada, a um só tempo, para o passado e para o presente".[11]

10 Ibid., p. 70.
11 Todorov, 2010, p. 38.

236. A APRECIAÇÃO ESTÉTICA EM MARX

"Por outro lado, subjetivamente apreendido: assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem nenhum sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social; [é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, sem suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais [culturais], os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada. (...) O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo; o comerciante de minerais vê apenas o valor mercantil, mas não a beleza e a natureza peculiar do mineral; ele não tem sentido mineralógico algum; portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano e natural".[12]

237. A OBRA DE ARTE

"É difícil fazer uma obra [de arte], mas é fácil encontrar os critérios. Não há obra, mesmo curta, que não implique uma grande empreitada ou uma longa duração interna (por exemplo, a empreitada de contar suas lembranças de família não é uma grande empreitada). Uma obra [Gilles Deleuze se refere ao cinema] é sempre a criação de espaços-tempos novos (não se trata de contar uma história num espaço e num tempo determinados, é preciso que os ritmos, as luzes, os espaços-tempos devenham, eles próprios, verdadeiras personagens). Uma obra deve fazer jorrar problemas e questões nos quais somos tomados, mais do que dar respostas. Uma obra é uma nova sintaxe, o que é muito mais importante que o vocabulário e que vai escarafunchando uma língua estrangeira na língua. A sintaxe, no cinema, são os encadeamentos e reencadeamentos de imagens, mas também entrelace som-imagem virtual (há um liame íntimo entre esses dois aspectos). Se fosse preciso definir a cultura, poderíamos dizer que ela não é, de modo algum, a conquista de um domínio difícil ou abstrato, mas sim aperceber-se de que as obras de arte são muito mais

12 Marx, 2017, p. 110.

concretas, engraçadas, emocionantes que os produtos comerciais: nas obras criativas, há uma multiplicidade da emoção, uma liberação da emoção, a invenção de novas emoções, que se distinguem dos modelos emotivos pré-fabricados do comércio”.[13]

238. A VOZ DO ATOR

“O que a voz [do ator] revela é que os conceitos não são abstratos. As coisas que correspondem a eles, eles as recortam e as contrapõem de jeito variável, sempre de um novo jeito. Assim, os conceitos não são separáveis de um jeito de perceber as coisas: um conceito impõe-nos que percebamos as coisas de outro jeito. Um conceito filosófico de espaço nada seria caso não nos desse uma nova percepção do espaço. E os conceitos são outrossim inseparáveis de afetos, de novas maneiras de sentir, todo um *páthos*, alegria e cólera, que constitui os sentimentos do pensamento como tal. É esta trindade filosófica, conceito-percepto-afeto, que anima o texto. Cabe à voz do ator fazer com que novas percepções e novos afetos surjam, ambos a rodear o conceito lido e dito”.[14]

239. A *MÍMESIS* NA OBRA DE ARTE

“A arte é essencialmente irrealista: a realidade que cria é alheia e antagônica à outra, a realidade realista que ela nega e contradiz – em nome da utopia que deve ser real. Mas a libertação é ação realista, política. Consequentemente, na arte, o conteúdo da liberdade só se mostrará indiretamente, dentro e através de algo mais que não é a meta, mas que possui força para iluminar a meta. O poder de oposição e de negação da arte se revelará na forma, no artístico *a priori* que configura o conteúdo. Este pode então ser vitimado pelos mecanismos de assimilação da ordem dominante; pode perecer (como todas as formas de liberdade numa sociedade não-livre) – mesmo assim, ao perecer, revelará a meta que estava acorrentada, em vez de materializada no conteúdo. A forma artística, no sentido de artístico *a priori*, é mais do que a implementação e o arranjo “técnicos” da obra de arte: é o “estilo” que seleciona o conteúdo e que prevalece durante o trabalho, ao estabelecer o ponto central que determina as relações entre as partes componentes, o vocabulário, o ritmo e a estrutura de cada sentença”.[15]

240. A CULTURA SUPERIOR NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

“O que está ocorrendo agora [Herbert Marcuse publica, originalmente, *One-dimensional man* em 1964] não é a deterioração da cultura superior numa cultura de massa, mas a refutação dessa cultura [superior] pela realidade. A realidade ultrapassa sua cultura. O homem pode hoje em dia fazer mais do que os heróis e semideuses da cultura; resolveu muitos problemas insolúveis. Mas também traiu as esperanças e destruiu a verdade que

13 Deleuze, 2016, p. 305.
14 Ibid.
15 Marcuse, 1999, p. 272.

eram preservadas nas sublimações da cultura superior. Na verdade, a cultura superior esteve sempre em contradição com a realidade social, e somente uma minoria privilegiada gozava de suas bênçãos e representava os seus ideais. As duas esferas antagônicas da sociedade sempre coexistiram; a cultura superior sempre foi acomodativa, enquanto a realidade raramente foi perturbada por seus ideais e sua verdade. A característica novel atual é o aplanamento do antagonismo entre cultura e realidade social por meio da obliteração dos elementos de oposição, alienígenas e transcendentes da cultura superior, em virtude do que ela constituiu outra dimensão da realidade. Essa liquidação da cultura bidimensional não ocorre por meio da negação e rejeição dos "valores culturais", mas por sua incorporação total na ordem estabelecida, pela sua reprodução e exibição em escala maciça. (...) Se as comunicações em massa misturam harmoniosamente e, com frequência, imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia com anúncios, levam essas esferas da cultura ao seu denominador comum – a forma de mercadoria. A música da alma é também a música da arte de vender. O que importa é o valor de troca, e não o da verdade. Em torno dele [valor de troca] gira a racionalidade do *status quo*, e toda racionalidade alienígena se submete a ele".[16]

241. A DESSUBLIMAÇÃO NA ARTE

"Alienação artística é sublimação. Cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio de Realidade, mas que, como imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora [na sociedade contemporânea] essas imagens mentais estão invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; sua liberação para os negócios e a distração é, sob certo aspecto, dessublimação – substituindo satisfação mediata por satisfação imediata. Mas é dessublimação praticada de uma "posição de vigor" por parte da sociedade, que está capacitada a conceder mais do que antes pelo fato de os seus interesses se terem tornado os impulsos mais íntimos de seus cidadãos e porque os prazeres que ela concede promovem a coesão e o contentamento sociais".[17]

16 Marcuse, 1973, p. 69, 70.
17 Ibid., p. 82.

242. A IDEOLOGIA DA TRIFUNCIONALIDADE EM AELFRIC

"Na obra do [arcebispo Wulfstan] Aelfric, a trifuncionalidade social enuncia-se por três vezes. Ao mesmo tempo monge e padre, este escritor participava ativamente na obra de reforma moral e de revivescência cultural. Julgava-se um outro Alcuíno. Educador e especialmente educador dos filhos de príncipes que eram recebidos nos mosteiros antes que tivessem aprendido o latim, desejava chegar por intermédio dos seus alunos até a seus pais, os dirigentes do Estado. (...) A terceira ocorrência [da ideologia da trifuncionalidade ocorre entre 1005-1006. O prelado escreve para o príncipe Sigeweard]. "O Trono assenta em três pés (*stelum*), *laboratores*, *bellatores*, *oratores*". De novo o latim. De novo três categorias, mas em posição diferente, não em relação à ordem moral, mas em relação ao poder do rei. Num discurso que, esse, deliberadamente pretende estimular a reflexão de um laico acerca de política, reaparece assim, idêntica, à imagem projetada outrora pelo discurso do rei Alfredo, a imagem de um triplo apoio, de um tripé. "*Laboratores*: os que fornecem a subsistência. Os que cultivam com uma charrua e os que o fazem com as próprias mãos (...). *Oratores*: são aqueles que intercedem por nós junto a Deus e que desenvolvem o espírito cristão no povo cristão, ao serviço de Deus por um labor espiritual, votados por isso somente ao serviço de todos. *Bellatores*: são os que defendem as nossas praças-fortes como, também a nossa terra, combatendo pelas armas o inimigo invasor" ". [1]

243. A LÓGICA DA TRIFUNCIONALIDADE MEDIEVAL

"Notemos que nestes textos [Aqui, Duby indica suas fontes medievais, como Adalberão, por exemplo] nunca encontramos homens da terceira função designados por qualquer vocábulo que signifique trabalhadores. Os explorados são, a justo título, chamados "camponeses" ou seja "escravos". A adjunção de uma terceira função vem do princípio da desigualdade necessária. Eis por que o sistema trifuncional toma lugar no início ou no final de um discurso sobre a submissão e a estrutura de uma sociedade, cuja cúpula reina na perfeição e a base rasteja no pecado. A triplicidade nasce de uma conjunção das dissemelhanças instauradas conjuntamente pela *ordo* – há os padres e os outros – e pela *natura*: há os nobres e os servos. A desordem não nasce porque a natureza muda, mas porque a ordem se perturba: é o que se dá quando os "rústicos" são associados às deliberações tomadas nas assembleias de paz (ou quando um homem que não nasceu na nobreza ascende à dignidade episcopal), quando os nobres são solicitados a rezar e os *oratores* a combater".[2]

1 Duby, 1994, p. 125, 128.
2 Ibid., p. 76.

244. A BELEZA NA METÁFORA DO CORPO

"A beleza consiste nos elementos que compõem [o objeto belo] no que concerne à matéria, mas no esplendor no que concerne à forma; [e consequentemente] assim como a beleza de um corpo requer que haja uma devida proporção dos membros e que a cor resplandeça neles (...) do mesmo modo a essência universal da beleza exige a recíproca proporção do que equivale [aos membros no corpo], sejam eles partes ou princípios ou qualquer outra coisa na qual resplandeça a luminosidade da forma".[3]

245. O ROMANTISMO NA SOCIEDADE DE CORTE

"Diante da pressão de tais coerções [Elias comenta que a "vida de corte" é "mais refinada, diversificada, rica em relações, todavia exigindo com isso um autocontrole maior"], tanto em um caso quanto em outro – a contragosto – o homem [neste caso, o cortesão] procura a salvação em imagens oníricas que lhe mostram, projetada no passado, uma vida mais livre, simples, natural, menos pressionada pelas coerções. É o que explica uma tendência comum a todos os românticos: intensificam-se os traços de valor negativo na imagem de seu próprio presente, do qual anseiam escapar; todas as conquistas de sua época em relação às épocas passadas são minimizadas, desaparecendo num segundo plano. Na imagem dos grupos humanos idealizados de estágios de desenvolvimento anteriores, em que esses homens projetam seus próprios anseios, tudo aquilo que desejam, que consideram como contraponto dos traços indesejáveis de sua própria sociedade encontra-se aumentado e posto em primeiro plano, ao passo que tudo que lhes parece desagradável, se é que chegam a ter consciência de tais coisas, desaparece na obscuridade do segundo plano. A função que as imagens idealizadas da vida no campo têm, na sociedade de corte do *Ancien Régime*, ilustra essa função de um passado que contrasta com as coerções e as calamidades do presente. A evocação da vida simples no campo liga-se, muitas vezes, ao anseio por uma liberdade e espontaneidade que um dia existiram mas agora desapareceram".[4]

246. O PENSAR

"Pensar é o ir-para-dentro-de-si do espírito e, assim, transformar em objeto o que ele é enquanto intui; é o recolher-se em si e, deste modo, separar-se de si. Tal separação é, como se disse, a primeira condição e o momento da autoconsciência, de cuja recolecção em si enquanto pensar livre pode brotar apenas o desenvolvimento do universo em pensamentos, isto é, a filosofia. Eis o que justamente constitui o trabalho infinito do espírito: retirar-se da sua existência imediata, da vida natural feliz, para a noite e a solidão da

3 Alberto Magno Apud Eco, 2014, p. 59, 60.
4 Elias, 2001, p. 229.

autoconsciência e, a partir da sua força e poder, reconstruir pensando a realidade efetiva e a intuição dele separadas”.[5]

247. A AUTONOMIA KANTIANA

“A revolução promovida por Kant no campo da ética está contida na doutrina da autonomia – o princípio de que não podemos aceitar a ordem de uma autoridade, por mais elevada que seja, como base última da ética. Sempre que defrontamos uma ordem é nossa responsabilidade julgar se ela é moral ou não. A autoridade talvez tenha o poder de nos obrigar ao cumprimento do que ordena; podemos não ter condições de resisti-la. Contudo, a não ser que sejamos impedidos fisicamente de fazer uma escolha, a responsabilidade será nossa. A decisão de obedecer a uma ordem, de aceitar uma autoridade, é uma decisão que nos pertence. (...) A teoria ética de Kant não se limita à afirmativa de que a consciência do homem representa sua autoridade moral. Procura dizer-nos também o que nossa consciência pode exigir de nós. Sobre este ponto – a lei moral – o filósofo apresenta várias formulações. Por exemplo: “É preciso considerar sempre cada homem como um fim em si mesmo, nunca o utilizando apenas como um meio para os nossos fins”. O espírito da ética de Kant poderia ser sumarizado com essas palavras: ter a coragem de ser livre e respeitar a liberdade dos outros”.[6]

248. POLÍTICA COMO RECONHECIMENTO

“[Em Hegel] a autoconsciência é consciência de si, mas a consciência não pode ficar nessa singularidade. “A autoconsciência só atinge sua satisfação – diz Hegel – em outra autoconsciência”. A singularidade não pode ser superada enquanto o desejo (a apetência) for exclusivamente de uma coisa; é necessário que a consciência seja reconhecida por outras consciências, isto é, que ela mesma se converta em objeto de outro desejo. A autoconsciência “só o é na medida em que se a reconhece” (Cf. Hegel). Um homem só satisfaz seu desejo humano quando outro homem lhe reconhece um valor humano”.[7]

249. O REGIME DE TRABALHO NO SÉCULO XVIII

“O diretor da fábrica [aqui, Thompson interpreta e cita o *Livro de leis*, da Siderurgia Crowley] tinha ordens para manter o relógio de pulso “trancado a sete chaves a fim de impedir que outra pessoa o alterasse”. Os seus deveres eram também definidos na Instrução 8: “Toda manhã, às cinco horas, o diretor deve tocar o sino para o início do trabalho, às oito horas para o café da manhã, depois de meia hora para o retorno ao trabalho, ao meio-

5 Hegel, 2015, p. 52.
6 Popper, 1972, p. 209.
7 Vázquez, 1977, p. 73.

dia para o almoço, a uma hora para o trabalho e às oito para o fim do expediente, quando tudo deve ser trancado". (...) Nesse ponto, já em 1700, estamos entrando na paisagem do capitalismo industrial disciplinado, com a folha de controle do tempo, o controlador do tempo, os delatores e as multas".[8]

250. A DISCIPLINA DAS CRIANÇAS DE RUA, EM MANCHESTER

"Havia outra instituição não industrial que podia ser usada para inculcar o "uso-econômico-do-tempo": a escola. Clayton [Thompson comenta sobre a obra, *Primeiros tempos*, de Bamford Clayton] reclamava que as ruas de Manchester viviam cheias de "crianças vadias esfarrapadas; que estão não só desperdiçando o seu tempo, mas também aprendendo hábitos de jogo", etc. Ele elogia as escolas de caridade por ensinarem o trabalho, a frugalidade, a ordem e a regularidade: "Os estudantes ali são obrigados a levantar cedo e a observar as horas com grande pontualidade". Ao advogar, em 1770, que as crianças pobres fossem enviadas com quatro anos aos asilos de pobres, onde seriam empregadas nas manufaturas e teriam duas horas de aulas por dia, William Temple foi explícito sobre a influência socializadora do processo: "É considerável a utilidade de estarem constantemente empregadas, de algum modo, pelo menos durante doze horas por dia, ganhando o seu sustento ou não; pois, por esse meio, esperamos que a nova geração fique tão acostumada com o trabalho constante que ele acabe por se revelar uma ocupação agradável e divertida para eles (...)". (...) Uma vez dentro dos portões da escola, a criança entrava no novo universo do tempo disciplinado".[9]

251. A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA EM HEGEL

"Assim, o elemento histórico só é o nosso próprio (...) quando podemos ver o presente como conseqüência daqueles eventos em cuja cadeia as personagens ou os atos apresentados formam um elo essencial (...). Pois a arte não é feita para um círculo pequeno e fechado de uns poucos, de preferência bem-educados, mas para toda a nação. Mas o que vale em geral para a obra de arte encontra também aplicação no lado externo da realidade histórica representada. Também ela tem de ser, sem uma vasta erudição, clara e apreensível para nós – pois também pertencemos a nosso tempo e a nosso povo -, de modo que possamos nos sentir em casa e não permaneçamos diante dela como diante de um mundo estranho e incompreensível".[10]

252. HEGEL E A ALIENAÇÃO DA AUTOCONSCIÊNCIA

"É a alienação da autoconsciência quem estabelece a coisicidade (...). Nessa alienação ela estabelece a si mesma como o objeto ou estabelece o objeto como sendo ela

8 Thompson, 2021, p. 290, 291.
9 Ibid., p. 292, 293.
10 Apud Lukács, 2011, p. 73.

mesma. Por outro lado isso carrega implícito, ao mesmo tempo, aquele outro momento, ou seja, que ela superou e retirou para si mesma essa alienação e essa objetividade (...). Esse é o movimento da autoconsciência”.[11]

253. A ALIENAÇÃO EM MARX

“O conceito de alienação em Marx é, não obstante, o de Feuerbach, ou o de Hegel já antropologicizado. Nesse problema concreto, parte de Feuerbach não só porque com ele a alienação se situa num plano humano (antropológico), como também porque toma dele a própria estrutura do processo de alienação que se conserva nos *Manuscritos de 1844*: a) Objetivação do sujeito no produto de sua atividade; b) Objetivação como alienação ou alheiamento; c) Ação inversa do objeto sobre o sujeito que se traduz no empobrecimento, submissão ou despossessão deste. Esse terceiro elemento do processo – tão característico da relação religiosa feuerbachiana – não é encontrado em Hegel. (...) Em primeiro lugar, Marx o situa [Adolfo Vázquez se refere à alienação do operário no sistema de produção capitalista] num plano duplo – objetivo e subjetivo – sem que estabeleça claramente sua delimitação, mas, evidentemente, acentua a alienação do operário como atitude subjetiva: a) Em relação aos produtos de seu trabalho (comporta-se diante deles como diante de um objeto alheio, estranho; b) Em relação a sua própria atividade produtiva (o trabalho é algo externo e, portanto, não se sente afirmado nele, mas sim descontente); c) Em relação a outros homens (os vê como seres estranhos). Considerada desse ângulo subjetivo, a alienação se reduz à problemática do não reconhecimento de si – de sua marca humana – em seus produtos, em sua atividade e nos demais homens”.[12]

254. MARX E O SER GENÉRICO

“À semelhança de Hegel, Marx vê na realização da liberdade o sentido e o fim da história. Todavia, este culminar supõe que se vença a alienação. Ora, o que é a alienação senão o processo que, através do trabalho, entrava a afirmação do homem como ser genérico? A alienação é, pois, aquilo que torna o homem “outra coisa” que não um ser genérico. Para Marx, a natureza genérica do homem é, como vimos, fundamental. É o que estabelece a sua diferença em relação ao animal. Para ele, a consciência do homem ultrapassa o fato de ser “sensato” ou “atento”. Ela exprime a sua capacidade para refletir. O homem genérico tem vocação para se autocriar, para se objetivar, para ampliar a sua existência para lá da simples necessidade de se alimentar. (...) Enquanto estiver sujeito ao poder do outro pelo controle da propriedade, o homem já não pode gerar-se, projetar-se, poderíamos dizer. Ele está encerrado na simples sobrevivência matéria e física. O homem vê-se assim arrancado à sua condição de homem genérico, despojado de si próprio pela

11 Hegel, *Fenomenologia do Espírito* In: Marx; Engels, 2011, p. 160.
12 Vázquez, 1977, p. 434, 438.

regra da propriedade privada. A destruição da propriedade privada torna-se, pois, deste modo logicamente a condição do fim da alienação e do restabelecimento do homem na sua condição genérica".[13]

255. A REIFICAÇÃO

"Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objetivo do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza [aqui, Marx se refere à cultura – a "segunda natureza" que propicia a humanização do homem]. Igualmente, quando o trabalho estranhado reduz a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física. A consciência que o homem tem do seu gênero se transforma, portanto, mediante o estranhamento, de forma que a vida genérica se torna para ele um meio. O trabalho estranhado faz, por conseguinte: a) Do ser genérico do homem, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual [cultural] dele, um ser estranho a ele, um meio da sua existência individual. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual [cultural], a sua essência humana; b) Uma consequência imediata disto, de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico é o estranhamento do homem pelo [próprio] homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o outro homem. O que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale com relação do homem com outro homem, como o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem. Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana. O estranhamento do homem, em geral toda a relação na qual o homem está diante de si mesmo, é primeiramente efetivado, se expressa, na relação em que o homem está para com o outro homem".[14]

256. A IDEOLOGIA E A CLASSE DOMINANTE

"Para que uma ideologia tenha êxito, portanto, é crucial a tensão no interior de seu conteúdo entre os temas e motivos que pertencem aos "oprimidos" e aqueles que dizem

13 Laïdi, 2001, p. 92, 93.
14 Marx, 2017, p. 85, 86.

respeito aos "opressores": as idéias dominantes nunca são diretamente as idéias da classe dominante. Tomemos aquele que é provavelmente o melhor exemplo, o cristianismo: como ele se tornou a ideologia dominante? Incorporando uma série de temas e aspirações dos oprimidos (a verdade está do lado dos humilhados e sofredores; o poder corrompe ...) e rearticulando-os de forma que se tornassem compatíveis com as relações de dominação existentes".[15]

257. AS IDEIAS DOMINANTES DE UMA ÉPOCA

"As ideias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as ideias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As ideias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as ideias de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, consequentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de ideias; que regulem a produção e a distribuição das ideias de seu tempo e que suas ideias sejam, por isso mesmo, as ideias dominantes da época".[16]

258. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA IDEOLOGIA

"Um poder dominante pode legitimar-se promovendo crenças e valores compatíveis com ele; naturalizando e universalizando tais crenças de modo a torná-las óbvias e aparentemente inevitáveis; denegrindo ideias que possam desafiá-lo; excluindo formas rivais de pensamento, mediante talvez alguma lógica não declarada mas sistemática; e obscurecendo a realidade social de modo a favorecê-lo. Tal "mistificação", como é comumente conhecida, com frequência assume a forma de camuflagem ou repressão dos conflitos sociais, da qual se origina o conceito de ideologia como uma resolução imaginária de contradições reais. Em qualquer formação ideológica genuína, todas as seis estratégias podem estabelecer entre si interações complexas".[17]

15 Zizek, 2016, p. 205.
16 Marx; Engels, 1979, p. 72.
17 Eagleton, 1997, p. 19.

259. SUBTEXTO E CRÍTICA DA IDEOLOGIA

"Ao analisarmos o emprego da palavra "história" (*Geschichte*), empreendemos uma crítica da ideologia. De fato, a pura história das palavras não conhece critério algum pelo qual se pudesse considerar como ideológico certo conteúdo enunciativo. De igual maneira, a crítica da ideologia é o resultado de uma metodologia histórico-filológica consequentemente estabelecida que julga os textos de que se ocupa segundo critérios não só externos, mas também internos. Cada ambiguidade ou inconsistência dos textos aponta para situações ou condições externas ao texto, com as quais o texto deve ser cotejado. Assim, o trabalho de nossa investigação consiste em, com a ajuda de textos, chegar a enunciados que ultrapassam os textos, porquanto os situa em um contexto histórico de significação".[18]

260. NATURALIZAÇÃO IDEOLÓGICA E SIGNO SAUDÁVEL

"Vimos que muitas vezes se sente que a ideologia é uma "naturalização" da realidade social, e esta é outra área em que a contribuição semiótica foi especialmente esclarecedora. Para o Roland Barthes de *Mitologias* (1957), o mito (ou ideologia) é o que transforma a história em natureza, emprestando a signos arbitrários um conjunto de conotações aparentemente óbvio, inalterável. (...) A tese da "naturalização" é aqui expandida para abranger o discurso como tal em vez de o mundo do qual fala. O signo "saudável" para Barthes é aquele que exibe sem vergonha a sua gratuidade, o fato de que não existe nenhum vínculo interno ou auto-evidente entre ele e o que representa, e, nessa medida, o modernismo artístico, que tipicamente medita sobre a natureza "imotivada" de seus próprios sistemas de signos, surge como politicamente progressista. O significante "insano" – mitológico ou ideológico – é aquele que astuciosamente apaga sua radical ausência de motivação, suprime o trabalho semiótico que o produziu e, assim, permite que o recebamos como "natural" ou "transparente", contemplando através de sua superfície inocente o conceito ou significado, ao qual nos permite o acesso magicamente".[19]

261. HEGEMONIA E REPRESENTAÇÃO

"Há ainda uma terceira versão [da relação entre o Universal e seu conteúdo particular], elaborada em detalhes por Ernesto Laclau: o Universal é vazio, mas precisamente como tal está sempre-já preenchido, isto é, hegemonizado por um conteúdo particular contingente que atua como seu representante – em síntese, cada Universal é o campo de batalha no qual uma multiplicidade de conteúdos particulares luta por hegemonia. (Se o *cogito* privilegia tacitamente os homens em detrimento das mulheres, isso não é um fato eterno inscrito

18 Koselleck, 2021, p. 145, 146.
19 Eagleton, 1997, p. 176.

em sua própria natureza, mas algo que pode ser modificado na luta pela hegemonia). Essa terceira versão se diferencia da primeira [o conceito-padrão de Universalidade neutra] por não admitir nenhum conteúdo do Universal que possa a ser efetivamente neutro e, como tal, comum a toda sua espécie (não podemos jamais definir quaisquer características que sejam comuns a todos os seres humanos dentro de uma mesma modalidade): todo conteúdo positivo do Universal é o resultado contingente da luta pela hegemonia – O Universal, em si, é absolutamente vazio”. [20]

262. RACISMO COMO IDEOLOGIA

“Dessa forma, os escravos negros, para resistirem à situação de oprimidos em que se encontravam, criaram várias formas de resistência, a fim de se salvaguardarem social e mesmo biologicamente, do regime que os oprimia. Recorreram, por isso, a diversificadas formas de resistência, como guerrilhas, insurreições urbanas e quilombos. [A resistência do quilombo] representa uma forma contínua de os escravos protestarem contra o escravismo. Configura uma manifestação de luta de classes, para usarmos a expressão já universalmente reconhecida. Em cima dessa contradição, os senhores criaram uma estratégia de dominação, que se cristalizou no racismo, ao afirmarem que os escravos, por serem negros, eram inferiores, e, por serem inferiores, eram passíveis de serem escravizados. Assim como na escravidão clássica os escravos eram chamados de “bárbaros”, e com isso justificava-se a sua escravização, na escravidão moderna, pelo fato de os escravos serem índios, inicialmente, e, depois, negros, povos divergentes dos padrões estéticos europeus dominantes, a mesma estratégia justificadora foi empregada”.[21]

263. A DETERMINAÇÃO DA LIBERDADE NO SER HUMANO

“Os homens são todos racionais; o formal de tal racionalidade é que o homem seja livre; eis a sua natureza, que pertence à essência do homem. E, no entanto, em muitos povos existiu a escravatura e, em parte, ainda existe; e os povos estão satisfeitos. Os orientais, por exemplo, são homens e, como tais, em si livres; mas todavia ainda o não são, porque não têm a consciência da liberdade e toleram todo o despotismo da religião e das condições políticas. A diferença total entre os povos orientais e os povos em que não domina a escravatura é que estes sabem que são livres, que lhes cabe ser livres. Aqueles também o são em si, mas não existem como livres. O que constitui a ingente modificação da situação histórico-universal é que se o homem é livre apenas em si, ou se sabe que o seu conceito, a sua determinação, a sua natureza, é existir como indivíduo livre. O europeu sabe de si, é para si objeto; a determinação, que ele conhece, é a liberdade; sabe-se como livre. O homem tem como substância sua a liberdade. Quando os homens falam mal do

20 Zizek, 2016, p. 123.
21 Moura, 2023, p. 19, 20.

saber, não sabem o que fazem. Saber-se a si mesmo, fazer de si mesmo objeto, eis o que certamente poucos fazem. Mas o homem só é livre quando se sabe".[22]

264. AS DISPOSIÇÕES HETERONÔMICAS

"O trabalho de inculcação através do que se realiza a imposição duradoura do limite arbitrário visa naturalizar as rupturas decisórias constitutivas de um arbitrário cultural – expressas por partes de oposições fundamentais, masculino/feminino, etc. -, sob a forma do sentido dos limites, fazendo com que alguns mantenham sua posição ou se conservem à distância enquanto outros se mantêm em seu lugar e se contentam com o que são, a serem o que têm de ser, privando-os assim da própria privação. Esse mesmo trabalho também tende a inculcar disposições duradouras como os gostos de classe, os quais, ao determinarem a "escolha" dos signos exteriores com que se exprime a posição social, como as roupas, estendendo-se à *hexis* corporal ou à linguagem, fazem com que todos dos agentes sociais sejam portadores de signos distintivos (dentre os quais os signos de distinção constituem apenas uma subclasse) em condições tanto de reunir como de separar inequivocamente através de barreiras e proibições explícitas (refiro-me à homogamia de classe). De maneira muito mais consequente do que os signos exteriores ao corpo (medalhas, uniformes, galões, insígnias, etc.), os signos incorporados, ou seja, tudo aquilo englobado na rubrica das maneiras (maneiras de falar, os sotaques ou as pronúncias, maneiras de andar ou de se comportar, o andar, a pose, a postura, maneiras de comer, etc.), e o gosto enquanto princípio de produção de todas as práticas destinadas, intencionalmente ou não, a significar e também a significar a posição social através do jogo das diferenças distintivas, estão fadados a funcionar como apelos mediante os quais se pode lembrar àqueles que poderiam esquecer (ou que preferissem se esquecer) o lugar que lhes confere a instituição".[23]

265. PODER SIMBÓLICO E VISÃO DE MUNDO

"O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário".[24]

266. SOBRE O TRABALHO DE CONSTITUIÇÃO DE CLASSE

"A transição do estado de grupo prático ao de grupo instituído (classe, nação, etc.) requer a construção do princípio classificatório capaz de produzir o conjunto das

22 Hegel, 2015, p. 86, 87.
23 Bourdieu, 1996, p. 103.
24 Bourdieu, 1989, p. 14.

propriedades distintivas características do conjunto dos membros desse grupo e, ao mesmo tempo, de anular o conjunto das propriedades não pertinentes que uma parte ou a totalidade de seus membros possuem por outras razões (como, por exemplo, as propriedades de nacionalidade, idade ou sexo) e que poderiam servir de base a outras construções. A luta se localiza, portanto, no próprio princípio de construção da classe (social, étnica, sexual, etc.): todo e qualquer grupo é palco de uma luta pela imposição do princípio legítimo de construção dos grupos, sendo que qualquer distribuição de propriedades sociais, sexo ou idade, instrução ou riqueza, pode alicerçar divisões e lutas propriamente políticas. A construção de grupos dominados com base numa dada diferença específica é inseparável da desconstrução de grupos estabelecidos a partir de propriedades ou qualidades genéricas (os homens, os velhos, os franceses, os parisienses, os cidadãos, os patriotas, etc.) que definiam a identidade social e às vezes até mesmo a identidade legal dos agentes envolvidos num outro estado das relações das relações de força simbólicas. Qualquer tentativa de instituir uma nova divisão deve contar com a resistência daqueles ocupantes de posições dominantes nesse espaço que são também os maiores interessados na perpetuação de uma relação dóxica com o mundo social, tendente a aceitar como naturais as divisões estabelecidas ou a negá-las simbolicamente pela afirmação de uma unidade (nacional, familiar, etc.) mais alta. Em outros termos, os dominantes tomam o partido do consenso, acordo fundamental sobre o sentido do mundo social (assim convertido em mundo natural, dóxico) cujo fundamento se encontra no acordo em torno de princípios de di-visão".[25]

267. A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE POLÍTICA

"Se ela [a consciência de classe] nasce, não é porque o diarista tenha decidido tornar-se revolucionário e em conformidade com isso valorize sua condição efetiva, é porque ele percebeu concretamente o sincronismo entre sua vida e a vida dos operários e a comunidade de seus destinos. O pequeno arrendatário que não se confunde com os diaristas e menos ainda com os operários das cidades, separados deles por um mundo de costumes e de juízos de valor, sente-se todavia do mesmo lado que os diaristas quando lhes paga um salário insuficiente, sente-se até mesmo solidário com os operários da cidade quando fica sabendo que o proprietário da fazenda preside o conselho de administração de várias empresas industriais. O espaço social começa a se polarizar, vê-se surgir uma região dos explorados. A cada impulso vindo de um ponto qualquer do horizonte social, o reagrupamento se precisa para além das ideologias e das diferentes profissões. A classe se realiza, e dizemos que uma situação é revolucionária quando a conexão que existe objetivamente entre as partes do proletariado (quer dizer, em última análise, a conexão que um observador absoluto teria reconhecido entre elas) é enfim vivida na percepção de um

25 Bourdieu, 1996, p. 120, 121.

obstáculo comum à existência de todos. Não é de forma alguma necessário que em algum momento surja uma representação da revolução".[26]

268. A CONSCIÊNCIA HISTÓRICA EM RÜSEN

"A apropriação da história "objetiva" pelo aprendizado histórico é, pois, uma flexibilização (narrativa) das condições temporais das circunstâncias presentes da vida. Seu ponto de partida são as histórias que integram culturalmente a própria realidade social dessas circunstâncias. O sujeito não se constituiria somente se aprendesse a história objetiva. Ele nem precisa disso, pois já está constituído nela previamente (concretamente: todo sujeito nasce na história e cresce nela). O que o sujeito precisa é assenhorear-se de si a partir dela. Ele necessita, por uma apropriação mais ou menos consciente dessa história, construir sua subjetividade e torná-la a forma de sua identidade histórica. Em outras palavras: precisa aprendê-la, ou seja, aprender a si mesmo. Nesse processo, o sujeito afirma a si próprio. Ao aprender, firma a dimensão temporal de sua própria identidade e assenhoreia-se de si, de seu tempo".[27]

269. O HOMEM E A HISTÓRIA

"[Em Hegel], explicar a história é, portanto, explicar o homem, compreendido como um ser livre e histórico. E só se pode explicar o homem assim compreendido se for levada em conta a negatividade que ele implica ou realiza, isto é, caso se descreva o movimento dialético de sua existência real, que é a de um Ser que permanece ele mesmo mas sem permanecer o mesmo. É por isso que as descrições na ciência hegeliana têm um caráter dialético. (...) Se, por absurdo, o homem deixasse de negar o dado e de negar-se como dado ou inato, isto é, deixasse de criar o novo e de criar-se como homem novo, contentando-se em manter-se na identidade consigo mesmo e em conservar o lugar que já ocupa no cosmo; ou, em outros termos, se deixasse de viver em função do futuro ou do projeto e se deixasse dominar exclusivamente pelo passado ou pela lembrança, ele deixaria de ser verdadeiramente humano; seria um animal, erudito talvez e bem complicado, muito diferente de todos os outros seres naturais, mas não essencialmente diferente deles. Portanto, não seria dialético". [28]

270. O HOMEM PÚBLICO

"Portanto, é preciso que na reflexão mais radical eu já apreenda em torno de minha individualidade absoluta como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de "sociabilidade". Isso é necessário se a seguir as expressões "um burguês" e "um homem"

26 Merleau-Ponty, 2006, p. 596.
27 Rüsen, 2010b, p. 107, 108.
28 Kojève, 2014, p. 453, 461, 462.

devem poder adquirir um sentido para mim. É preciso que de um golpe eu me apreenda como excêntrico a mim mesmo e que minha existência singular por assim dizer difunda em torno de si uma existência na-qualidade. É preciso que os Para Si – eu para mim mesmo e outrem para si mesmo – se destaquem sobre um fundo de Para Outrem – eu para outrem e outrem para mim. É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato".[29]

271. O OBJETIVO DA CULTURA

"Nessas duas potências espirituais a consciência-de-si reconhece, pois, sua substância, seu conteúdo e seu fim; nelas intui sua dupla-essência: em uma das potências, seu ser-em-si; na outra, seu ser-para-si".[30]

272. A SOBREDETERMINAÇÃO

"O fato de essa oposição já não servir de chave para a totalidade social não significa apenas que ela deva ser articulada com outras diferenças. Significa que ela é "abstrata", e a proposta do marxismo é que existe um antagonismo ("luta de classes") que sobredetermina todos os outros e, como tal, é o "universal concreto" do campo todo. O termo "sobredeterminar" é usado aqui no sentido althusseriano estrito: não significa que a luta de classes seja o referente principal e o horizonte de significado de todas as outras lutas; significa que a luta de classes é o princípio estruturador que nos permite explicar a própria pluralidade "inconsistente" dos modos como os outros antagonismos podem se articular em "encadeamentos de equivalência". A luta feminista, por exemplo, pode ser articulada num encadeamento com a luta progressista pela emancipação ou pode servir (e de fato serve) de ferramenta ideológica usada pela classe média alta para afirmar sua superioridade sobre as classes inferiores "patriarcais e intolerantes". E a questão aqui não é apenas que a luta feminista possa ser articulada de várias formas com o antagonismo de classes, mas que o antagonismo de classes, por assim dizer, inscreve-se duplamente aqui: é a constelação específica da própria luta de classes que explica por que a luta feminista foi apropriada pelas classes superiores".[31]

273. A CONSCIÊNCIA DA CLASSE OPERÁRIA

"A consciência das massas operárias não pode ser uma consciência de classe verdadeira, se os operários não aprenderem a aproveitar os fatos e os acontecimentos

29 Merleau-Ponty, 2006, p. 601.
30 Hegel, 2005, p. 344.
31 Zizek, 2014, p. 471.

políticos concretos e de grande atualidade, para observar cada uma das outras classes sociais em todas as manifestações de sua vida intelectual, moral e política; se não aprenderem a aplicar praticamente a análise e o critério materialista a todas as formas da atividade e da vida de todas as classes, categorias e grupos de população. Todo aquele que orienta a atenção, o espírito de observação e a consciência da classe operária exclusiva ou preponderantemente para ela própria, não é um social-democrata [comunista]; pois para conhecer a si própria, de fato, a classe operária deve ter um conhecimento preciso das relações recíprocas de todas as classes da sociedade contemporânea, conhecimento não apenas teórico... ou melhor: não só teórico, [como] fundamentado na experiência da vida política".[32]

274. A CONSCIÊNCIA DO SER SOCIAL

"O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais. Meu pensamento, como se vê é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de entender a si próprio da maneira mais individual possível, de "conhecer a si mesmo", sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é "médio" – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo "gênio da espécie" que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo. Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo torna-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização".[33]

275. O DISCURSO DOS PRISIONEIROS

"O GIP [Grupo Informação Prisão, criado em 1971 por Michel Foucault e Daniel Defert] tinha conseguido muitas coisas, o movimento dos prisioneiros tinha se desenvolvido. Foucault tinha o direito de pensar que alguma coisa mudara, mesmo que não fosse algo

32 Lênin, 1978, p. 55.
33 Nietzsche, 2001, p. 249, 250.

fundamental. Estou dizendo muito simplificadamente: o GIP tinha por objetivo que os próprios prisioneiros e as famílias dos prisioneiros pudessem falar, falar por sua conta. O que antes não era o caso. Quando havia um programa sobre as prisões, você tinha todos os representantes daquilo que tocava às prisões, de perto ou de longe, juízes, advogados, agentes penitenciários, visitantes de prisões, filantropos, qualquer coisa, mas não havia prisioneiros, nem mesmo antigos prisioneiros, exatamente o mesmo de quando se faz um colóquio sobre a escola maternal: tem de tudo, mas não tem crianças, embora elas tenham algo a dizer. O Objetivo do GIP era menos o de fazer com que falassem, mas o de delinear um local no qual todos seriam obrigados a ouvi-los, um local que não consiste simplesmente em se fazer uma rebelião no teto da prisão, mas em fazer com que fosse aceito aquilo que eles tinham a dizer. O que havia para ser dito era exatamente o que Foucault revelara, a saber: somos privados de liberdade, isso é uma coisa, mas aquilo que sofremos é totalmente outra coisa. Somos possuídos. (...) Não se tratava de encontrar a verdade sobre a prisão, mas de produzir enunciados sobre a prisão, uma vez dito que nem os prisioneiros, nem as pessoas de fora da prisão souberam produzi-los. Soube-se fazer discursos sobre a prisão etc., mas não produzi-los".[34]

276. A RESISTÊNCIA DAS MULHERES

"As mulheres não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar a sua história. Elas estão presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. Na cidade, na própria fábrica, elas têm outras práticas cotidianas, formas concretas de resistência – à hierarquia, à disciplina – que derrotam a racionalidade do poder, enxertadas sobre seu uso próprio do tempo e do espaço. Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar. Uma história outra. (...) Nas ruas, as mulheres sabem se manifestar. Elas conduzem os motins por alimentos, ligados à carestia do pão, tão frequentes pelo menos até 1848, os charivaris contra os proprietários responsáveis pelo aumento dos aluguéis, elas que são as administradoras do lar, as guardiãs do orçamento. Elas se associam aos homens durante as jornadas revolucionárias que pontilham o século, presentes sobretudo em 1830, como aliás os filhos, esses "moleques" de Paris que geravam Gavroche. Em 1848, elas são mais tímidas: zomba-se das Vesuvianas, ou milícia feminina. Em 1871, elas ajudam como cantineiras as atendentes de ambulância. As que querem lutar vestem-se de homem, como Louise Michel: "Essa questão idiota de sexo estava acabada", suspira ela, nostálgica, em suas *Memórias*. Seria possível seguir, pelo roteiro das "jornadas" parisienses, a evolução dos papéis masculino/feminino".[35]

34 Deleuze, 2016, p. 294, 295.
35 Perrot, 2001, p. 212, 217.

277. MULHERES, MÁQUINAS E REGIME DE FÁBRICA

“Mas as mulheres não intervêm apenas como auxiliares. Elas se insurgem por si mesmas contra a máquina destruidora de um modo de produção doméstico a que são particularmente apegadas. Muito antes das máquinas, no tempo de Colbert, as mulheres de Alençon, Bourges, Issoudun, tinham-se levantado contra o monopólio das Manufaturas Reais e a ameaça de uma impossível reclusão na fábrica. Em Rouen, em novembro de 1788, elas boicotam a máquina de Barneville no convento Saint-Maclou, sob a direção do padre e das freiras, que acarreta uma jornada de trabalho incompatível com as exigências das tarefas domésticas. Em 1791, quando tentou-se introduzir *jennies* em Troyes, “as fiandeiras se amotinaram contra elas: foram, portanto, instaladas no campo, e depois, mais tarde, estabeleceram-se na cidade” (Ballot, *L’introduction du machinisme dans l’industrie française*. Lille, 1923). Em Paris, durante a Revolução, as mulheres se levantam para conseguir trabalho a domicílio, e tão turbulentas que por vezes cede-se a elas: “Mais vale deixar as mulheres isoladas e mantê-las ocupadas em casa do que reuni-las aos montes, pois as pessoas dessa categoria são como as plantas que fermentam quando se amontoam” (Tuetey, *L’assistance publique à Paris pendant la Révolution*. Paris, 1895-1897). Os sérios motins de maio de 1846 em Elbeuf (a fábrica e a casa do fabricante foram incendiadas) devem-se à introdução de uma “trinadeira” de lã de fabricação inglesa, por iniciativa do industrial Jules Aroux, destinada a substituir as mulheres que, até então, faziam esse trabalho em casa e tinham a intenção de continuar”.[36]

278. IDENTIDADE E HISTÓRIA

“Cultivando cuidadosamente o que sempre foi, quer conservar para aqueles que nascerão depois dele as condições nas quais ele próprio nasceu – e é assim que presta um serviço à vida. A posse do “ferro-velho ancestral”, numa alma assim constituída, toma um novo sentido: pois esta alma é possuída por seu patrimônio. Tudo o que é pequeno, limitado, bolorento, envelhecido, recebe sua dignidade e sua intangibilidade próprias do fato de que a alma conservadora e adoradora do homem tradicionalista se transporta para estes objetos e aí constrói um ninho macio. A história da sua cidade se transforma na sua própria história; ele imagina as muralhas, o portão fortificado, o regulamento municipal, a festa popular como uma crônica ilustrada da sua juventude; em tudo isso ele descobre a sua força, o seu zelo, o seu prazer, o seu julgamento, a sua loucura e os seus desregramentos. Este é um ambiente onde é bom viver, diz ele, pois ainda é bom viver aí; este é um ambiente onde se poderá viver bem, pois somos teimosos e não nos dobrarão de repente. Com este “nós”, ele se eleva acima desta coisa efêmera e surpreendente que é a vida individual, para se identificar com o espírito da sua casa, da sua família, da sua cidade. Às vezes, ele transpõe inclusive o espaço obscuro e confuso dos séculos, para saudar a alma do seu

36 Ibid., p. 32, 33.

povo como sendo a sua própria alma; o poder de intuição e de adivinhação, o faro para traços quase apagados, a faculdade instintiva de ler corretamente o texto mais emendado do passado, a compreensão rápida dos palimpsestos, ou seja, dos polipsestos – estas são as suas habilidades e as suas virtudes. (...) O sentimento oposto, o bem-estar que a árvore extrai das suas raízes, a felicidade de saber que não se é totalmente arbitrário e furtuito, mas que se teve origem num passado do qual se é o herdeiro, a flor e o fruto, e que se está portanto perdoado, ou seja, justificado por existir – é isto o que se designa hoje como sendo o verdadeiro sentido histórico". [37]

279. LIBERDADE E FORMA DE VIDA NO LIBERALISMO

"A única liberdade que merece o nome é a liberdade de procurar o nosso próprio bem à nossa própria maneira, desde que não tentemos privar os outros do seu bem, ou colocar obstáculos aos seus esforços para o alcançar. Cada qual é o justo guardião da sua própria saúde, tanto física, como mental e espiritual. As pessoas têm mais a ganhar em deixar que cada um viva como lhe parece bem a si, do que forçando cada um a viver como parece bem aos outros".[38]

280. OS INTELECTUAIS ORGÂNICOS ECLESIÁSTICOS

"A mais típica destas categorias intelectuais [orgânicos] é a dos eclesiásticos, que monopolizam durante muito tempo (numa inteira fase histórica que é parcialmente caracterizada, aliás, por este monopólio) alguns serviços importantes: a ideologia religiosa, isto é, a filosofia e a ciência da época, através da escola, da instrução, da moral, da justiça, da beneficência, da assistência, etc. A categoria dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoria intelectual organicamente ligada à aristocracia fundiária: era juridicamente equiparada à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos princípios estatais ligados à propriedade. Mas o monopólio das superestruturas por parte dos eclesiásticos não foi exercida sem luta e sem limitações; e nasceram, consequentemente, em várias formas (que devem ser pesquisadas e estudadas concretamente), outras categorias, favorecidas e ampliadas à medida em que se reforçava o poder central do monarca, até chegar ao absolutismo".[39]

281. BOAVENTURA SANTOS E A DUPLA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

"Daí, o conceito de dupla ruptura epistemológica: uma vez feita a ruptura epistemológica com o senso comum, o ato epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica. (...) Tal como sucede com os obstáculos epistemológicos, a dupla

---

37 Nietzsche, 2011, p. 91, 92, 93
38 Mill, 2011, p. 39.
39 Gramsci, 1982, p. 5, 6.

ruptura não significa que a segunda neutralize a primeira e que, assim, se regresse ao *status quo ante*, à situação anterior à primeira ruptura. Se esse fosse o caso, regressar-se-ia ao senso comum e todo o trabalho epistemológico seria em vão. Pelo contrário, a dupla ruptura procede a um trabalho de transformação tanto do senso comum como da ciência. Enquanto a primeira ruptura é imprescindível para constituir a ciência, mas deixa o senso comum tal como estava antes dela, a segunda ruptura transforma o senso comum com base na ciência. Com essa dupla transformação pretende-se um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, ou melhor, uma nova configuração do saber que se aproxima da *phronesis* aristotélica, ou seja, um saber prático que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem. (...) A dupla ruptura epistemológica tem por objeto criar uma forma de conhecimento, ou melhor, uma configuração de conhecimentos que, sendo prática, não deixe de ser esclarecida e, sendo sábia, não deixe de estar democraticamente distribuída".[40]

282. A SEGUNDA RUPTURA EPISTEMOLÓGICA

"O objetivismo e o realismo "ingênuos" do senso comum e, particularmente, o individualismo e o naturalismo "ingênuos" do senso comum sobre a sociedade adequam-se a uma prática social que privilegia reprodução do *status quo*. A primeira ruptura [epistemológica] será ilusória se a ciência se limitar a conferir elaboração e consciência teóricas a tal prática social (assim duplicando o senso comum), tem sido o caso das correntes empiristas e funcionalistas. O conhecimento científico só o é na medida em que for ataque e confrontação. Só existe ciência enquanto crítica da realidade a partir da realidade que existe e com vista à sua transformação em uma outra realidade. Mas a crítica será, por sua vez, ilusória se for só isso (crítica), se não se souber plasmar no processo de transformação da realidade, e a tal ponto que este se transforme no seu critério de verdade. Daí, a segunda ruptura epistemológica, que responde à pergunta "para que queremos a ciência?". Como não é crível que os cientistas ou, em particular, os cientistas sociais sejam, quais filósofos da República platônica, os agentes históricos da transformação da realidade, o conhecimento científico tem de se transformar num senso comum transformado".[41]

40 Santos, 2012, p. 41, 42.
41 Ibid., p. 48.

283. A DIALÉTICA EM PLATÃO

"[Em Platão] o método dialético, correlativo, em nossa mente, de um pensamento dialogado, se transformaria num sistema dialético, monolítico, no qual, a partir de teses iniciais, as consequências se desenvolveriam de uma forma automática que não deixaria nenhum espaço à personalidade não só de quem responde, mas também do próprio dialético. Dialética e lógica analítica coincidiriam. O procedimento dialético seria tão coercitivo quanto a demonstração formal e, para consegui-lo, deveria beneficiar-se da mesma univocidade dos termos aos quais se aplica e do mesmo caráter indiscutível de suas regras operatórias. Tornando-se uma lógica, a dialética se torna um sistema de encadeamentos necessários, mas à custa do abandono de qualquer conformidade com um diálogo real, cujo desenrolar é condicionado tanto à personalidade dos interlocutores quanto às intenções que os animam".[1]

284. A ONTOLOGIA ARISTOTÉLICA

"Se Aristóteles houvesse conhecido uma narrativa de criação, sem dúvida a teria repelido para o campo das fábulas, pois a criação lhe pareceria reduzir o conhecimento filosófico ao plano do ser por acidente e, portanto, fora do campo da ciência. Mais ainda, como diz fortemente Owens [na obra *The doctrine of being in the Metaphysics of Aristotle*, Toronto, 1953], o ato puro nada pode fazer for a de si porque é inteiramente determinado, e sua "atualidade" estaria então colocada no paciente que recebe sua ação. Owens chega a falar de uma "finitude" da entidade separada, o que em contrapartida é equívoco para dizer a "definição" de uma forma perfeita; uma "potência de Deus" seria uma potencialidade deficiente; por isso não há lugar para a causalidade eficiente na origem do ser. Essa é a razão pela qual a derivação da pluralidade a partir da unidade não é um problema aristotélico, mas apenas a ordenação, pela via da causalidade final, de uma série hierárquica de formas".[2]

285. ARISTÓTELES E A FUNÇÃO NATURAL

"[Em Aristóteles] compreender a realidade é saber qual é a nossa função "natural" dentro dela. Ter uma função não é apenas estar fazendo alguma coisa ou ser influenciado de certa maneira, mas perceber que tudo o que fazemos tem um certo propósito, finalidade ou ideal para o qual fomos criados, quer por um Deus pessoal, quer por uma natureza impessoal. Todas as indagações de Aristóteles, quer ele esteja argumentando com base numa observação empírica, quer em premissas *a priori*, são de fato dirigidas ao descobrimento do

1 Perelman, 2004, p. 49.
2 Ricoeur, 2014, p. 265.

que é a “função natural” da entidade sob exame – uma planta ou um animal, um indivíduo ou uma sociedade. A felicidade ou a satisfação das entidades que são capazes dessa experiência só é levada em consideração no sentido de que deve acompanhar, e na verdade integra – intrinsecamente - a concretização progressiva e desimpedida dos fins apropriados que a natureza destina a cada ser. A racionalidade consiste na consciência da direção e método adequados a cada ser na hierarquia da natureza. A nossa natureza é a nossa função – o processo de crescimento ou desenvolvimento, com menos ou mais sucesso, para formar a entidade perfeita que potencialmente somos desde o primeiro momento de nossa existência. Conhecer ou compreender alguma coisa é saber o que ela deve tender a se tornar; ser capaz de definir a essência de alguma coisa é afirmar qual é a finalidade dessa coisa, de tal modo que quanto mais ela se aproxima dessa finalidade, mais “real” ela se torna”.[3]

286. PROPORÇÃO E INTEGRIDADE EM TOMÁS DE AQUINO

“Existe ainda um gênero de proporção que constitui um dos sustentáculos da concepção estética de Aquino e uma das constantes da estética medieval: é a proporção que se realiza tanto como adequação da coisa a si mesma, como adequação da coisa à própria função. A adequação da coisa a si mesma, às exigências de sua espécie e a seu dever ser individual é o que a Escolástica chama *perfectio prima*:

> É evidente, porém, que em todos os seres naturais existe um limite preciso e uma determinada proporção de grandeza e de crescimento (...) (*Sent. libri de anima*).

Há homens de várias estaturas e proporções; todavia, além e aquém de um certo limite, não se tem mais a verdadeira natureza humana, mas apenas uma anormalidade. Esta forma de perfeição pode ser reconduzida ao outro critério de beleza, a *integritas*, que deve ser entendida exatamente como a presença em um todo orgânico, de todas as partes que concorrem para defini-lo como tal (*S. th.* I, 73, I)”.[4]

287. O NOMINALISMO DE GUILHERME DE OCKHAM

[Para Guilherme de Ockham] a absoluta contingência das coisas criadas e a falta de ideias eternas reguladoras em Deus dissolvem o conceito de um estável *ordo* do cosmo ao qual as coisas se adaptam, ao qual aspiram nossas disposições psicológicas, no qual possa inspirar-se o *artifex*. A ordem e a unidade do universo, diz Ockham, não são uma espécie de corrente que uma entre si os corpos dispostos no próprio universo (*quase quoddam ligamen ligans corpora*). Os corpos são absolutos, numericamente distintos (*quae non faciunt unam rem numero*), irregularmente distantes uns dos outros. A noção de ordem exprime sua posição recíproca, mas não uma realidade implícita em sua essência (*Quodlibet* VIII, 8). A noção de

3 Berlin, 2009, p. 124, 125.
4 Eco, 2014, p. 177, 178.

uma forma organizante, de um princípio racional que é distinto de suas partes e todavia as forma, desaparece. (...) A ideia de proporção fica, portanto, empobrecida. A realidade dos universais, necessária para um reconhecimento de *integritas*, dissolve-se no nominalismo; colocar o problema de uma transcendentalidade do belo e das distinções que o especificam é duvidoso quando não existem mais distinções nem formais nem virtuais. Permanece a intuição do singular, o conhecimento de um existente analisável de maneira empírica em suas proporções visíveis, pois é possível a intuição intelectual do singular (*Ordinatio*, Prol. I)".[5]

288. O CONHECIMENTO EM DESCARTES

"Para Descartes, na área do conhecimento, a menor dúvida era sinal de erro. Para que o conhecimento fosse indubitável, e não simplesmente verossímil, cumpria que tivesse como objeto naturezas simples, conhecidas por si mesmas e cujo conhecimento, sendo claro e distinto, jamais contém nada de falso. O conhecimento assim concebido não pode, portanto, ser progressivo: é perfeito ou não existe. É por essa razão, aliás, que aqueles que buscam o caminho reto da verdade não devem ocupar-se com nenhum objeto do qual não possam ter uma certeza igual à das demonstrações da aritmética e da geometria. Aliás, para Descartes, o essencial não é desenvolver esta ou aquela ciência especial, mas fortalecer a nossa razão. Para ele, a sabedoria humana permanece sempre uma e a mesma, por mais diferentes que sejam os objetos aos quais ela se aplica, e não recebe mais mudança desses objetos do que a luz do sol da variedade das coisas por ela iluminadas. É por isso que, sendo a meta do método acrescer a luz natural da razão, ela pode ser atingida de forma independente de cada ciência em particular. O método, por fundamentar todo conhecimento nas intuições evidentes, será o mesmo para todos os ramos do saber. Procederá por ordem, do simples ao complexo. Cada qual deve, nessa concepção, recomeçar a elaboração de todo o saber, desprezando os problemas que é incapaz de tratar consoante o método preconizado".[6]

289. O KANTISMO

"Em Kant, como se sabe, o conhecimento humano era o resultado do encontro de um sujeito transcendental (não empírico) com os fenômenos objetivos; as categorias do intelecto, formais e apriorísticas, emprestariam organização e sentido aos fenômenos. (...) Antes de mais nada, Kant afirma claramente a existência de uma "coisa em si", situada para além dos "fenômenos" e incognoscível à luz das categorias do intelecto (ou entendimento). Kant, assim, vê muito bem os limites e antinomias do intelecto; em suas obras tardias, surge uma investigação – precisamente aquela aberta para o futuro – orientada para as formas de racionalidade capazes de apreender essa "coisa em si", essa essência objetiva do real".[7]

5 Ibid., p. 195, 196.
6 Perelman, 2004, p. 158, 159.
7 Coutinho, 2010, p. 134, 135.

290. O REAL KANTIANO

“[Em Kant] devemos rejeitar a noção de que somos meros observadores passivos, à espera de que a natureza nos exiba sua regularidade. Precisamos adotar a concepção de que ao assimilar os dados sensoriais de fato impomos a eles a ordem e as leis do intelecto. O cosmos traz a marca da nossa mente. (...) A versão kantiana da “revolução de Copérnico” tem um segundo sentido, ainda mais interessante – sentido que talvez indique uma ambivalência na atitude de Kant. Com efeito, a “revolução de Copérnico” feita por Kant soluciona um problema humano originado na revolução de Copérnico, pelo afastamento do homem da posição central que ocupava no universo físico. Kant mostra não só que nossa posição no universo físico é irrelevante, mas, também, que, num certo sentido, pode-se continuar dizendo que o universo gira à nossa volta – de fato, somos nós que criamos, pelo menos em parte, a ordem nele encontrada; nós próprios produzimos o conhecimento que temos do universo. Somos descobridores – e a arte da descoberta é um ato de criação”.[8]

291. A REVOLUÇÃO FRANCESA EM KANT

“Basta citar a relação entre Essência e seu Aparecer: Kant, é claro, implicitamente já sabe que a Essência numênica além da realidade fenomênica não é apenas um Em-si transcendental, mas de certa forma deve aparecer no interior de sua própria realidade (recordemos seu conhecido exemplo do entusiasmo como um signo da Liberdade numênica: no entusiasmo que a Revolução Francesa provocou nos observadores esclarecidos de toda a Europa, a Liberdade numênica apareceu como crença na possibilidade de um ato histórico que, por assim dizer, surge *ex nihilo* – suspende a cadeia de dependências causais e realiza a liberdade); (...)”.[9]

292. REAL ONTOLÓGICO E REALIDADE NO KANTISMO

“Esse *status* precário do sujeito apóia-se na percepção anticosmológica kantiana de que a realidade é “não-Toda”, não plenamente constituída do ponto de vista ontológico, portanto necessita da suplementação do gesto contingente do sujeito para que adquira um semblante de consistência ontológica. “Sujeito” não é um nome para a lacuna da liberdade e contingência que infringe a ordem ontológica positiva, ativa em seus interstícios; “sujeito” é, antes, a contingência que fundamenta a própria ordem ontológica positiva, é o “mediador evanescente” cujo movimento transforma a caótica multiplicidade pré-ontológica no semblante de uma ordem “objetiva” positiva da realidade. Nesse sentido preciso, toda ontologia é “política”: baseia-se num ato de decisão “subjetivo” contingente renegado. De modo que Kant estava certo: a própria idéia do universo, do “Todo” da realidade, como uma totalidade que existe em si, deve ser rechaçada, vista como um paralogismo – ou

8 Popper, 1972, p. 208.
9 Zizek, 2016, p. 106.

seja, o que parece ser uma limitação epistemológica de nossa capacidade de apreender a realidade (o fato de que sempre percebemos a realidade a partir de nosso ponto de vista temporal finito) é a condição ontológica positiva da própria realidade”.[10]

293. O IDEALISMO DE HEGEL

“O conceito absoluto é a categoria; o que significa que o saber e o abjeto do saber são o mesmo. Assim, o que a pura inteligência enuncia como o seu Outro – como erro ou mentira – não pode ser outra coisa que ela mesma: só pode condenar o que ela é. O que não é racional não tem verdade; ou seja, o que não é concebido, não é. Portanto, quando a razão fala de um Outro que ela, de fato só fala de si mesma; assim não sai de si”.[11]

294. O SUJEITO HEGELIANO

“Aqui se impõe um contra-argumento óbvio: no decurso do processo fenomenológico, ainda lidamos com um sujeito que está preso a seu marco narcísico limitado e, portanto, tem de pagar um preço por isso pela via de sua derradeira desaparição; o sujeito universal real emerge somente no fim do processo, e não se opõe mais à substância, mas realmente a abarca... A resposta propriamente hegeliana a essa crítica é que não há o tal “sujeito absoluto”, posto que o sujeito hegeliano nada mais é que o próprio movimento do autoengano unilateral, da *hybris* [desmedida] de afirmar-se na própria particularidade exclusiva, que se volta necessariamente contra si mesma e termina em autonegação. “Substância como Sujeito” significa precisamente que esse movimento de autoengano, por meio do qual um aspecto particular afirma-se enquanto princípio universal, não é externo à Substância, mas constitutivo dela”.[12]

295. O ESTOICISMO NA FILOSOFIA DE HEGEL

“O que para o estoicismo era o Em-si apenas na abstração, agora é mundo efetivo. O estoicismo não é outra coisa senão a consciência que leva à sua forma abstrata o princípio do Estado-de-direito, a independência carente-de-espírito. Por sua fuga da efetividade, a consciência estóica só alcançava o pensamento da independência; ela é absolutamente para si, porque não vincula sua essência a um ser-aí qualquer; mas, abandona qualquer ser-aí, e coloca sua essência somente na unidade do puro pensar”.[13]

296. O FIM DA HISTÓRIA EM HEGEL

“A história cessa quando o homem já não age no sentido forte do termo, isto é, já não nega, não transforma o dado natural e social por uma luta sangrenta e um trabalho criador. E

10 Ibid., p. 178
11 Hegel, 2005, p. 377.
12 Zizek, 2016, p. 95, 96.
13 Hegel, 2005, p. 332.

o homem já não faz isso quando o real dado lhe oferece plena satisfação (*Befriedigung*), ao realizar plenamente seu desejo (*Begierde*, que é no homem um desejo de reconhecimento universal de sua personalidade única no mundo, *Anerkennen* ou *Anerkennung*). Se o homem está verdadeira e plenamente satisfeito com o que existe, já não deseja nada de real e não muda a realidade, deixando assim de mudar realmente a si mesmo”.[14]

297. HEGEL E SEU HISTORICISMO

“Hegel costumava ser visto como um “historicismo essencialista”, que postula a “essência” espiritual de uma época como um princípio universal que se expressa de maneira específica em cada domínio da vida social; o moderno princípio da subjetividade, por exemplo, expressa-se na religião como protestantismo, na ética como autonomia moral do sujeito [Kant], na política como igualdade democrática e assim por diante”.[15]

298. O SER HUMANO COMO SER HISTÓRICO

“Os atos do pensar parecem, em primeiro lugar, enquanto históricos, ser uma coisa do passado e residir para além da nossa realidade efetiva. Mas, de fato, o que somos é ao mesmo tempo historicamente que somos, ou [em] termos mais exatos: assim como no que neste âmbito - a história do pensar - se encontra o passado é apenas um lado, assim naquilo que somos, o imperecível comum está inseparavelmente ligado ao que historicamente somos”.[16]

299. A REALIDADE EM HEGEL

“Aqui, entretanto, deveríamos evitar um mal-entendido fundamental sobre a dialética de Hegel: sua aposta não é adotar, em relação ao presente, o “ponto de vista da finalidade”, considerando-o já passado, mas sim, precisamente, reintroduzir no passado a abertura do futuro, perceber aquilo-que-era em seu processo de devir, ver o processo contingente que gerou a necessidade existente. Não é por isso que temos de conceber o Absoluto “não só como Substância, mas também como Sujeito”? É por isso que o idealismo alemão explode as coordenadas da ontologia aristotélica padrão, estruturada em torno do vetor que vai da possibilidade à realidade. Em contraste com a ideia de que toda possibilidade se esforça ao máximo para se concretizar, deveríamos conceber o “progresso” como um movimento para restaurar a dimensão de potencialidade à mera realidade, para desenterrar, no próprio âmago da realidade, uma luta secreta rumo à potencialidade”.[17]

14 Kojève, 2014, p. 439.
15 Zizek, 2014, p. 50.
16 Hegel, 2015, p. 17, 18.
17 Zizek, 2014, p. 110.

300. O ESPÍRITO DA ÉPOCA

"A filosofia é idêntica ao espírito da época em que ela emerge; não está acima do seu tempo, é unicamente a consciência do elemento substancial do seu tempo, ou o saber pensante do que existe no tempo. De igual modo nenhum indivíduo está por cima da sua época, [ele] é filho do seu tempo; o elemento substancial da sua época é a sua própria essência; ele manifesta-o somente numa forma particular. Ninguém pode sair para fora do substancial da sua época, do mesmo modo que não sai da sua pele".[18]

301. A RECONCILIAÇÃO EM HEGEL

"A reconciliação [em Hegel], ao contrário, equivale a uma modesta sobreposição ou redobramento das duas separações: o sujeito tem de reconhecer em sua alienação da substância a separação da substância de si mesmo. Essa sobreposição é o que se perdeu na lógica feuerbachiano-marxiana da desalienação na qual o sujeito supera sua alienação reconhecendo-se como o agente ativo que pôs o que aparece para ele como seu pressuposto substancial. Na "reconciliação" hegeliana entre sujeito e substância, não existe um Sujeito absoluto que, em plena autotransparência, apropria-se de (ou internaliza) todo o conteúdo substancial objetivo. Mas "reconciliação" também não significa (como acontece na linha do idealismo alemão desde Hölderlin até Schelling) que o objeto deve renegar a presunção de perceber a si mesmo como o eixo do mundo e aceitar sua "descentralização" constitutiva, sua dependência de um Absoluto, primordial e abissal, além ou abaixo da fronteira sujeito/objeto, e, como tal, também além da apreensão conceitual do sujeito. O sujeito não é sua própria origem: Hegel rejeita firmemente a noção de Fichte do Eu absoluto, que põe a si mesmo e não é nada mais que a pura atividade dessa autoposição. Mas o sujeito também não é apenas um apêndice secundário acidental ou uma excrescência de uma realidade substancial pré-subjetiva: não há um Ser substancial para o qual o sujeito pode retornar, não há uma Ordem orgânica geral do Ser na qual o sujeito tem de encontrar seu lugar apropriado. A "reconciliação" entre sujeito e substância significa a aceitação dessa falta radical de qualquer propósito fundamental inabalável: o sujeito não é sua própria origem, ele vem depois, depende de seus pressupostos substanciais; no entanto, esses pressupostos também não têm uma consistência substancial própria, mas são sempre retroativamente postos".[19]

302. O ESPÍRITO E O SUJEITO HEGELIANO

"Se, portanto, "é apenas como resultado de si que ele é espírito" (Cf. Robert Pippin), isso significa que o discurso sobre o Espírito hegeliano que se aliena para si mesmo e depois

18 Hegel, 2015, p. 122.
19 Zizek, 2013, p. 101.

se reconhece em sua alteridade e assim se reapropria de seu conteúdo é profundamente equivocado: o Si para o qual retorna o Espírito é produzido no momento exato de seu retorno, ou aquilo para que o processo do retorno está retornando é produzido pelo exato processo do retornar. Em um processo subjetivo, não há nenhum "sujeito absoluto", nenhum agente central permanente brincando consigo mesmo o jogo da alienação e da desalienação, perdendo-se ou dispersando-se e depois se reapropriando de seu conteúdo alienado: depois que uma totalidade substancial é dispersada, é outro agente – antes seu momento subordinado – que a retotaliza. É essa mudança do centro do processo de um momento para outro que distingue um processo dialético do movimento circular da alienação e de sua superação; é por causa dessa mudança que o "retorno-a-si-mesmo" coincide com a alienação realizada (quando um sujeito retotaliza o processo, sua unidade substancial perde-se totalmente). Nesse sentido preciso, a substância retorna a si mesma como sujeito, e essa transubstanciação é o que a vida substancial não pode realizar".[20]

303. O ANTAGONISMO EM HEGEL

"Para Hegel, o objetivo não é restabelecer a simetria e o equilíbrio de dois princípios opostos, mas reconhecer em um polo o sintoma da falha do outro (e não vice-versa): o fundamentalismo é sintoma do liberalismo, Antígona é sintoma de Creonte, etc. A solução é revolucionar ou mudar o próprio termo universal (liberalismo, etc.), de modo que ele não mais exija seu sintoma como garantia de sua unidade. Consequentemente, a forma de superar a tensão entre o individualismo secular e o fundamentalismo religioso não é encontrar um equilíbrio apropriado entre os dois, mas abolir ou superar a fonte do problema, o antagonismo no próprio cerne do projeto capitalista individualista".[21]

304. INDIVÍDUO E SOCIEDADE NO HEGELIANISMO

"Assim como seu antípoda Schopenhauer, Hegel vê na individuação o momento da ilusão, a obstinação em permanecer aquilo que se é, a proximidade e particularidade do interesse individual, mas ele não desapropria a objetividade ou a essência de sua relação com o indivíduo e com o imediato. O universal é sempre ao mesmo tempo o particular e o particular é sempre ao mesmo tempo o universal. Ao interpretar essa relação, a dialética leva em conta o campo de força social em que todo individual já está socialmente pré-formado e no qual, entretanto, nada se realiza a não ser nos indivíduos e por meio deles. Não mais do que sujeito e objeto, as categorias do particular e do universal, de indivíduo e sociedade, não devem ficar paralisadas, nem o processo que as liga deve ser interpretado como um processo entre dois polos que permanecem idênticos. A participação de ambos os momentos naquilo que eles em verdade são só pode ser realizada na concreção histórica.

20 Ibid., p. 76.
21 Zizek, 2013, p. 148.

Mas, se na construção da filosofia hegeliana acentua-se mais fortemente o universal, o substancial diante da precariedade do individual, e finalmente o institucional, isso expressa mais do que a cumplicidade com o curso do mundo, mais do que o consolo barato sobre a precariedade da existência. Enquanto a filosofia de Hegel tira a máxima consequência do subjetivismo burguês, enquanto ela compreende, portanto, o mundo todo, em verdade, como produto do trabalho – se se quiser, como mercadoria -, ela realiza ao mesmo tempo a crítica mais afiada à subjetividade, muito além da distinção fichtiana entre sujeito e indivíduo".[22]

305. A INDIGÊNCIA DO PENSAR

"Por um lado, em tais retrogradações, não deve subestimar-se a nostalgia de um começo e de um firme ponto de partida; só que este deve buscar-se no pensar e na própria Ideia, e não numa forma autoritária. Por outro lado, a referência do espírito envolvido, enriquecido, a uma tal simplicidade, isto é, a algo de abstrato, a um estado ou pensamento abstrato, pode ver-se unicamente como o refúgio da impotência, que sente não poder estar à altura do rico material do desenvolvimento que tem diante de si, e que é uma exigência a ser superada e condensada em profundidade pelo pensar e, por isso, busca ajuda na fuga perante o mesmo e na indigência. (...) É preciso saber o que se deve procurar nos filósofos antigos ou na filosofia de qualquer época determinada ou, pelo menos, saber que, em semelhante filosofia, se tem diante de si um determinado estádio [estágio] de desenvolvimento do pensar e que nela se trouxeram à consciência apenas as formas e necessidades do espírito que residem no interior da fronteira de um tal estádio [estágio]. No espírito da época mais recente dormitam ideias mais profundas que, para se saberem despertas, precisam de um outro envolvimento e de um presente diverso dos pensamentos abstratos, obscuros, cinzentos da época antiga".[23]

306. O PROGRESSO NO POSITIVISMO DE RANKE

"Existem forças e na verdade forças espirituais, vivificantes, criativas, ou melhor, a própria vida, e há energias morais, cujo desenvolvimento vemos. Elas não podem ser definidas ou colocadas em termos abstratos, mas é possível contemplá-las e observá-las. Pode-se chegar a ter simpatia por sua existência. Elas se expandem, apreendem o mundo, aparecem em numerosas expressões, opõem-se e reprimem-se e sobrepujam umas às outras. Em sua interação e sucessão, em sua vida, em seu declínio e rejuvenescimento, o que portanto abarca uma plenitude cada vez maior, uma importância mais elevada e mais ampla extensão – nisso reside o segredo da história do mundo.[24]

22 Adorno, 2013, p. 124, 125.
23 Hegel, 2015, p. 62.
24 Ranke Apud White, 2008, p. 179.

307. A NATUREZA EM JOHN STUART MILL

"John Stuart Mill [1806-1873] escreveu um ensaio honesto, minucioso, caracteristicamente lúcido, e também desolador sobre o tema da natureza. Ele está intrigado com o modo como os filósofos do século XVIII empregam esse conceito. Começa observando que a máxima "*naturam sequi*" é parte de uma antiga tradição europeia. Mas ele não consegue compreendê-la. Qual será o possível significado de dizer que devemos seguir a natureza? (...) Nesse ponto, desgostoso, Mill vira as costas a toda a idéia de natureza por não passar de uma triste confusão, e elimina-a da lista de tópicos dignos da atenção prolongada de pessoas sérias".[25]

308. JOHN STUART MILL E O HISTORICISMO

"Todavia, o fato de que as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos é em si tão evidente, sem precisar recorrer a quaisquer argumentos, como é também evidente através de qualquer quantidade de argumentos; sendo que todas as épocas albergaram muitas opiniões que épocas posteriores declararam não apenas falsas, mas também absurdas; e é igualmente tão certo que muitas opiniões, agora correntes, serão rejeitadas por épocas futuras, tal como acontece que muitas opiniões outrora correntes são rejeitadas pela época presente".[26]

309. O CONHECIMENTO NO POSITIVISMO

"No conceito positivista de fato, a existência do dado imediato é afirmado como o essencial. A doutrina dos elementos de Mach é uma tentativa de explicar o mundo como a suma dos fatos e, ao mesmo tempo, os fatos como a essência da realidade. (...) A objetividade do conhecimento não pode ser concebida tendo por horizonte o sujeito cognoscente, ela é apenas derivada do domínio do objeto. (...) Esse processo só pode se justificar se nós supomos *a limine* que as ciências exemplares, sobre cuja cientificidade existe consenso, descrevem a realidade satisfatoriamente como o que é. Trata-se da suposição fundamental do objetivismo. Ela se apoia na convicção segundo a qual o progresso factual do conhecimento das ciências exemplares, como a física, atesta a única categoria fiável do saber. A fé cientificista encoraja a suposição objetivista de acordo com a qual as informações científicas apreendem descritivamente a realidade".[27]

310. O SER HUMANO NO MATERIALISMO FRANCÊS

"Se o homem forma todos seus conhecimentos, suas sensações, etc. do mundo sensível e da experiência dentro desse mundo, o que importa, portanto, é organizar o

---

25 Berlin, 2009, p. 143, 144.
26 Mill, 2011, p. 44, 45.
27 Habermas, 2014, p. 136, 143 e 147.

mundo do espírito de tal modo que o homem faça aí a experiência, e assimile aí o hábito daquilo que é humano de verdade, que se experimente a si mesmo enquanto homem. Se o interesse bem-entendido é o princípio de toda moral, o que importa é que o interesse privado do homem coincida com o interesse humano. Se o homem não goza de liberdade em sentido materialista, quer dizer, se é livre não pela força negativa de poder evitar isso e aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade, os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas [devem-se] sim destruir as raízes antissociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente. Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira natureza no seio da sociedade e somente ali, razão pela qual devemos medir o poder de sua natureza não através do poder do indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade”.[28]

311. SOCIALISMO E INCORPORAÇÃO DO INDIVÍDUO EM LÊNIN

“Registro e controle, eis o essencial tanto para a “organização” como para o funcionamento regular da sociedade comunista em sua primeira fase. Aqui, todos os cidadãos se transformam em operários assalariados do Estado constituído pelos operários armados. Todos os cidadãos tornam-se empregados e operários de um só “cartel” de todo o povo, do Estado. Tudo está em obter que eles forneçam um esforço igual, observem exatamente a medida de trabalho e recebam um salário igual. O registro e o controle neste domínio foram simplificados ao extremo pelo capitalismo que os reduziu às operações mais simples de fiscalização e anotação e ao fornecimento dos recibos correspondentes, coisas ao alcance de qualquer um que saiba ler e escrever e conheça as quatro regras aritméticas. Quando a maioria do povo começar por si mesma e por toda parte a fazer este registro, este controle será verdadeiramente universal, geral, exercido pelo povo e ninguém poderá subtrair-se a ele, seja como for, “não haverá mais onde se esconder”. Toda a sociedade não será senão um só escritório e uma só oficina, com igualdade de trabalho e igualdade de salário. Esta disciplina “de oficina” que o proletariado, depois de ter vencido os capitalistas e liquidado os exploradores, estenderá a toda a sociedade, não é de forma alguma nosso ideal ou nosso objetivo final, e sim apenas a etapa necessária para desembaraçar radicalmente a sociedade das vilanias e das ignomínias da exploração capitalista, e assegurar a marcha contínua para a frente”.[29]

28 Marx; Engels, 2011, p. 149, 150.
29 Lênin, 1974, p. 127.

312. MARXISMO E LIBERDADE

"Marx e Engels concentraram sua atenção na antítese entre as classes, em particular naquela em curso entre a classe burguesa e a classe proletária, e subestimaram a outra antítese, desenvolvida pelos historiadores burgueses, entre período de ditaduras e período de liberdade. A impostação rígida, sob medida e pré-fabricada do curso histórico, bloqueia a assimilação de outros esquemas de compreensão histórica. Seria assim levado a concluir, sobre este ponto, que uma das mais graves insuficiências do marxismo teórico foi a de ter sacrificado (para usar uma terminologia marxista) à dialética das classes – com a qual se contrapõe, por exemplo, a idade feudal à era da burguesia – a dialética do poder – com a qual se contrapõe uma ditadura, não importa se burguesa ou proletária, à democracia. Em outras palavras, de ter eliminado de sua compreensão da história a antítese ditadura-liberdade (que era uma das grandes linhas sobre as quais se desenvolvera a historiografia burguesa), e isso em nome da antítese burguesia-proletariado".[30]

313. O HISTORICISMO MARXISTA

"O historicismo é, assim, principalmente uma tendência para captar a natureza, a sociedade e o homem em constante movimento, nas suas mutações contínuas. (...) Para os protagonistas do historicismo, trata-se principalmente de um certo modo de visão da realidade, da sua dinâmica, da sua evolução contínua: objetos, natureza animada, ideias, estruturas, tudo evolui com a história. Certamente, Troeltsch identifica o historicismo à historização do nosso saber e dos nossos conhecimentos, ou seja, quando reduz o historicismo à historização dos pensamentos, ideias, etc.; contudo, a orientação é a mesma: introduzir a mudança constante na imagem do mundo. (...) O historicismo, ao colocar-se em relação às ideias dos homens, com as condições históricas, conduz pois à negação dos princípios absolutos. Não leva isto ao relativismo, a admitir que uma ideia verdadeira em certas condições históricas se torna falsa em outras, e inversamente? [Quais os traços característicos do historicismo de Marx?] O primeiro consiste numa apreensão radicalmente historicista de toda a realidade – natural e social. A historicidade é essencial à própria realidade, à própria existência, e não apenas às representações desta realidade no espírito: tudo o que existe é uma transformação, um processo. O historicismo marxista apreende todos os objetos, todos os fenômenos e todas as suas representações no espírito como processos, como uma transformação no sentido de uma continuação que, desde o nascimento de uma coisa, através de uma sucessão de mutações, leva ao seu desaparecimento sob a forma determinada e à sua transformação em uma forma nova. O marxismo formula uma tese suplementar segundo a qual, no processo das mudanças históricas, se produzem igualmente processos de desenvolvimento, compreendidos como a passagem de formas "inferiores" a formas "superiores". Esta visão dinâmica da realidade

30 Bobbio, 2006, p. 87, 88.

constitui o fundamento do historicismo, porque tudo o que existe é aí apercebido do ponto de vista da história e é realmente história".[31]

314. O PASSADO NA FENOMENOLOGIA

"O que é dado, por conseguinte, não é a coisa nua, o passado como foi em seu tempo, mas a coisa prestes a ser vista, prenhe, tanto de princípio como de fato, de todas as visões que se pode tomar deles, o passado tal como foi um dia mais uma alteração inexplicável, uma estranha distância – vinculada, de princípio e de fato, a uma rememoração que a transpõe sem a anular. Não há, pois, uma coincidência de princípio ou presuntiva ou uma não-coincidência de fato, uma verdade má ou fracassada, mas uma não coincidência privativa, uma coincidência de longe, uma distância, e alguma coisa como um "erro bom".[32]

315. O TEMPO EM HUSSERL

"Husserl chama de protensões e retenções às intencionalidades que me ancoram em uma circunvizinhança. Elas não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir".[33]

316. A EXPERIÊNCIA DO PRESENTE NA FENOMENOLOGIA

"De acordo com [Edmund] Husserl, mesmo a experiência mais passiva envolve não apenas a retenção do passado recente, mas também a tácita antecipação, ou o que ele chama de protensão, do futuro. Para ele, não é simplesmente a capacidade que nós temos de projetar e recordar. Ele alega que nós não podemos sequer experimentar alguma coisa como "acontecendo", como presente, exceto contra a nossa experiência passada daquilo que sucede e daquilo que nós antecipamos que o sucederá. Nossa própria capacidade de experimentar, de ser ciente do que é – "como a realidade se apresenta à experiência", nas palavras de Hayden White – perpassa futuro e passado. (...) A chave para essa negligência [de algumas características da "vida real"] é um senso errôneo de estarmos "confinados ao presente". O presente é precisamente o ponto de vista, ou ponto de vantagem, em que se abre ou é dado o acesso para o futuro e para o passado. Penso que é esse o sentido da análise husserliana. Mesmo na experiência relativamente passiva de escutar uma melodia, para usar esse exemplo, nós não apenas sentamos e esperamos ser atingidos por um estímulo. Nós compreendemos uma configuração que se estende até o futuro, que dá a

31 Schaff, 1983, p. 189, 190, 192.
32 Merleau-Ponty, 1992, p. 122.
33 Merleau-Ponty, 2006, p. 558.

cada nota sonora o seu sentido. Assim, presente e passado figuram em nossa experiência como uma função do que será".[34]

317. BERGSON E A RETROAÇÃO

"Nunca pretendi que se pudesse inserir a realidade no passado e assim trabalhar no tempo em sentido contrário. Entretanto, pode-se sem dúvida inserir ali o possível, ou melhor, a cada momento o possível insere-se ali. Na medida em que a realidade nova e imprevisível cria a si mesma, sua imagem se reflete atrás de si mesma no passado indefinido: essa nova realidade encontra a si o tempo todo como se tivesse sido possível; mas é somente no momento exato de seu surgimento real que começa a sempre ter sido, e é por isso que digo que sua possibilidade, que não precede a realidade, a terá precedido assim que essa realidade surgir".[35]

318. NIILISMO E VONTADE DE PODER

"Não há nada na vida que tenha valor fora do grau de poder – posto, justamente, que a própria vida é vontade de poder. A moral [cristã] protegia os malsucedidos contra o niilismo, à medida que, a cada um, ela atribui um valor infinito, um valor metafísico, e o arrolou em uma ordem que não se afina com o poder mundano e a sua hierarquia: ela ensinou entrega, humildade, etc. Se caducasse a crença nessa moral, então os malsucedidos não teriam mais o seu consolo – e sucumbiriam. (...) Niilismo como sintoma de que os malsucedidos não têm mais consolo algum: de que eles destroem para serem destruídos, de que eles, liberados da moral, não têm mais nenhum motivo para "entregar-se" – de que eles se põem no terreno do princípio oposto e também, por seu turno, querem poder, à medida que constrangem os poderosos a serem os seus carrascos. Essa é a forma europeia do budismo, o não-fazer, depois de toda a existência ter perdido o "sentido". A "miséria" não se tornou maior, como se poderia esperar: ao contrário! "Deus, moral, dedicação" eram remédios para níveis terrivelmente profundos de miséria: o niilismo ativo aparece em circunstância muito mais favoravelmente conformadas".[36]

319. O HISTORICISMO EM NIETZSCHE

"Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam "o homem" como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. Falta

34 David Carr In: Malerba, 2016, p. 234, 238.
35 Henri Bergson In: Zizek, 2014, p. 273.
36 Nietzsche, 2008, p. 54.

de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. (...) Mas tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia".[37]

320. PERSPECTIVISMO E EXISTÊNCIA

"Até onde vai o caráter perspectivismo da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem "sentido" (*Sinn*), não vem a ser justamente "absurda" (*Unsinn*), se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e auto-exame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas".[38]

321. O OBJETO DA FILOSOFIA

"Já se mostrou que o sentido de "princípio" não é claro sem mais, que há princípios de caráter principal diverso. Conhecer por princípios ainda não precisa ser conhecimento principal; e para nós é precisamente um problema apreender radicalmente a determinação indicativo-formal em vista do filosofar enquanto comportamento que conhece através de princípios, e determinar plenamente o sentido do conhecer como conhecimento principal. Não é suficiente "comportamento cognitivo pautado em atitudes em relação a princípios"; o conhecimento filosófico deve ele próprio ser principal segundo seu caráter de realização; e é igualmente a atitude a mais radical e o sentido o mais original da apreensão do objeto como tal e a mais radical determinação, isto é, interpretação existenciária. Por princípio, filosofia é comportamento cognitivo para com o ente. Para com o que se comporta, portanto, é algo que deve dar-se em seu verdadeiro e derradeiro caráter de princípio: o ente, considerado em última instância, não em referência a outro ente, mas em si mesmo e como tal; e possivelmente então, um "em relação a...", mas não um algo que se "destaca" num posicionamento paralelo ordenador. E o que é para tal ente em si o principal? E o que é isso a que, em última instância, pode chegar no ente como tal? O ser, ou mais determinadamente, em vista do modo como esse "ser" pode ser apreendido: o "sentido do ser". É preciso manter em vista expressamente: o ser, o sentido do ser é o principial filosófico de todo ente; todavia, não é seu "universal", o gênero generalíssimo, o que o ente

37 Nietzsche, 2000, p. 16.
38 Nietzsche, 2001, p. 278.

teria sob si como caso específico. O ser não é o âmbito abrangente para todo e cada ente, a "região suprema". O objeto de definição da filosofia está determinado, portanto, do seguinte modo: comportamento cognitivo para com o ente enquanto ser".[39]

322. INDIVÍDUO E HISTÓRIA NO MARXISMO

"Até hoje, a história não teve nenhum sujeito global, como quer que esse possa vir a ser construído. Seu substrato é a conexão funcional dos sujeitos individuais reais: "A história não faz nada, ela "não possui nenhuma riqueza descomunal", ela "não luta nenhuma batalha"! É muito mais o homem, o homem vivo e real que faz tudo isso, que possui e combate; não é de modo algum a "história" que necessita do homem como meio para alcançar seus fins – como se ela fosse uma pessoa à parte. Ao contrário, ela não é outra coisa senão a atividade do homem que persegue seus fins" (Marx; Engels, *A sagrada família*). Todavia, a história é dotada com essas qualidades porque por milênios a lei do movimento da sociedade foi abstraída de seus sujeitos individuais. Assim como ela os rebaixou em termos reais e os transformou em meros executores, em meros participantes da riqueza e da luta social, de maneira não menos real ela também não seria nada sem eles e sem as suas espontaneidades. Marx não cansou de acentuar sempre esse aspecto antinominalista, sem lhe conceder certamente uma consequência filosófica: "É somente porquanto o capitalista se mostra como capital personificado que ele possui um valor histórico e aquele direito histórico à existência... É somente como personificação do capital que o capitalista é respeitável. Enquanto tal, ele compartilha com os monopolizadores o impulso absoluto para o enriquecimento. No entanto, aquilo que junto a esses monopolizadores parece uma mania individual é no capitalista o efeito do mecanismo social na qual ele é apenas uma engrenagem. Além disso, o desenvolvimento da produção capitalista torna necessária uma elevação constante de capital aplicado em um empreendimento industrial, e a concorrência impõe a cada capitalista individual as leis imanentes do modo de produção capitalista enquanto uma lei coercitiva exterior. Ela o obriga a expandir constantemente seu capital, a fim de conservá-lo, e ele só consegue expandi-lo por meio da acumulação progressiva" (Marx, *O capital*)".[40]

39 Heidegger, 2011, p. 66, 67.
40 Adorno, 2009, p. 253, 254.

A PÓS-MODERNIDADE

323. PÓS-MODERNIDADE E ILUMINISMO

"Um dos primeiros usos desta palavra [pós-modernidade] ocorre na clássica obra de Toynbee *A study of history*, publicada originalmente em 1954. Ali ele define a pós-modernidade como uma época histórica que se inicia no último quarto do século XIX e se caracteriza por guerras quase contínuas. Se, para ele, a modernidade é o zênite do progresso e do desenvolvimento, a pós-modernidade é um período de declínio no qual os conflitos grassam incessantemente e os projetos humanistas do Iluminismo são abandonados nos conflitos nacionalistas que marcam muito da primeira metade do século XX. Apresentar a pós-modernidade como um período de crise associado ao declínio dos valores humanistas e Iluministas é um gesto comum a outros pensadores, e bastante persuasivo".[1]

324. MAIO DE 1968 NA FRANÇA

"[Em relação ao movimento de Maio de 1968] podemos encontrar antecedentes e germes em revoluções do passado – a Comuna de Paris, [a revolução russa] 1917; Catalunha, 1936; Budapeste, 1956. Mas é a primeira vez que, numa sociedade capitalista burocrática moderna, não é mais a reivindicação, mas a afirmação revolucionária mais radical que irrompe aos olhos de todos e se propaga pelo mundo. Tranquilamente, devemos nos deixar tomar pela seguinte ideia: seja qual for seu desenrolar, Maio de 68 abriu um novo período da história universal. (...) Proclama, e começa a realizar a gestão autônoma e democrática das coletividades por si mesmas. Contesta, e abala consideravelmente, o monopólio da informação, detido pelos diversos centros de poder. Questiona não os pormenores, mas os fundamentos e a substância da "civilização" contemporânea: a sociedade de consumo, a separação entre o manual e o intelectual, o caráter sacrossanto da universidade e de outros lugares eminentes da cultura capitalista burocrática. (...) Palavras de ordem geniais, eficazes, poéticas, jorram da multidão anônima. Os educadores são rapidamente educados; professores universitários e diretores de liceu ainda não se recuperaram da surpresa que lhes causa a inteligência de seus alunos e a descoberta do absurdo e da inutilidade daquilo que a estes era ensinado".[2]

325. O INDIVÍDUO NA ERA PÓS-MODERNA

"Entretanto, não é verdade que estamos entregues à volubilidade dos sentidos, a uma ausência total de legitimidade; na era pós-moderna um valor cardinal perdura, intangível, indiscutível pelas suas múltiplas manifestações: o indivíduo e seu direito cada vez mais proclamado de se realizar à parte, de ser livre na mesma medida em que as técnicas de controle

1 Fortes, 2014, p. 8.
2 Cornelius Castoriadis, "A revolução antecipada" In: Castoriadis; Lefort; Morin, 2018, p. 114, 115.

social desdobram os dispositivos mais sofisticados e “humanos”. Portanto, se o processo de personalismo introduz uma descontinuidade na trama histórica, assim mesmo procura alcançar por outras vias a meta que persegue há séculos, a da modernidade democrática-individualista. Ruptura aqui, continuidade ali, a noção de sociedade pós-moderna não demonstra mais do que uma coisa: uma fase se acaba e uma nova fase nasce atada por laços mais complexos do que pode parecer, à primeira vista, às nossas origens políticas e ideológicas”.[3]

326. A SOCIEDADE PÓS-MODERNA

“Assim, a sociedade pós-moderna se caracteriza por uma tendência global a reduzir as atitudes autoritárias e dirigistas e, ao mesmo tempo, aumentar a oportunidade das escolhas particulares, a privilegiar a diversidade e, atualmente, a oferecer fórmulas de “programas independentes” nos esportes, nas tecnologias psicanalíticas, no turismo, na moda casual, nas relações humanas e sexuais. A sedução nada tem a ver com a representação falsa e a alienação das consciências; é ela que dirige o nosso mundo e o remodela de acordo com um processo sistemático de personalização cuja finalidade consiste essencialmente em multiplicar e diversificar a oferta, em oferecer mais para que você possa escolher melhor, em substituir a indução uniforme pela livre escolha, a homogeneidade pela pluralidade, a austeridade pela satisfação dos desejos”.[4]

327. A PÓS-MODERNIDADE E O NIILISMO

“Na era do espetacular, as antinomias duras, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o real e o ilusório, o sentido e o não-sentido esmaecem, os antagonismos se tornam “flutuantes” e começamos a compreender, sem ofender nossos metafísicos e antimetafísicos, que hoje em dia é possível viver sem finalidade e sentido, em sequências instantâneas, e isto é uma novidade. “Qualquer sentido é melhor do que nenhum sentido”, dizia Nietzsche, e nem mesmo isto ainda é verdade hoje em dia, uma vez que a necessidade do sentido em si mesma foi varrida e a existência indiferente ao sentido pode se desdobrar sem tragédia ou abismo, sem aspiração a novas escalas de valores; melhor assim: novas questões surgem, liberadas dos sonhos nostálgicos, e espera-se que pelo menos a apatia *new-look* tenha a virtude de desencorajar as loucuras mortíferas dos grandes pregadores do deserto”.[5]

328. O CAPITALISMO HEDONISTA

“Com a difusão em larga escala de objetos considerados até então de luxo, com a publicidade, a moda, a mídia de massa e, principalmente, o crédito – cuja instituição solapa

3 Lipovetsky, 2005, p. XXI.
4 Ibid., p. 3.
5 Ibid., p. 21.

diretamente o princípio da poupança -, a moral puritana cede lugar aos valores hedonistas encorajando a gastar, a aproveitar a vida, a ceder aos impulsos: a partir da década de 1950 a sociedade americana e até mesmo a europeia se tornam fortemente presas ao culto do consumismo, do ócio e do prazer. (...) O estilo de vida moderna resulta não apenas da mudança da sensibilidade, impulsionada por artistas um século atrás, mas também, e ainda com maior profundidade, das transformações do capitalismo já sessenta anos".[6]

329. O PÓS-MODERNISMO LIBERTÁRIO

"Contudo, a partir do final do século XIX e da era do consumismo, estabeleceram-se sistemas regidos por outro processo, maleável, plural, personalizado. Neste sentido, pode-se dizer que a fase moderna das nossas sociedades caracterizou-se pela coexistência de duas lógicas adversas com a evidente preeminência, até as décadas de 1950 e 1960, da ordem disciplinar e autoritária. (...) Neste aspecto, a era pós-moderna não é, de maneira alguma, a era paroxística libidinal e impulsiva do modernismo; nós pensaríamos de preferência o inverso: o tempo pós-moderno é a fase *cool* [indiferente, moderada, fria] e desencantada do modernismo, a tendência à humanização sob medida da sociedade, o desenvolvimento das estruturas fluidas moduladas em função do indivíduo e dos seus desejos, a neutralização dos conflitos de classe, a dissipação do imaginário revolucionário, a apatia crescente, a dessubstanciação narcísica, o reinvestimento *cool* do passado. O pós-modernismo é o processo e o momento histórico em que se opera esse retorno de tendência em proveito do processo de personalização, o qual não cessa de anexar novas esferas tais como, desde já: a educação, o ensino, os lazeres, o esporte, a moda, as relações humanas e sexuais, a informação, os horários, o trabalho, este último setor sendo de longe o mais refratário ao processo em curso".[7]

330. A SOCIEDADE REFLEXIVA

"Mais uma vez, essa impenetrabilidade não é apenas uma questão de "complexidade", mas de reflexividade: as novas opacidade e impenetrabilidade (a incerteza radical acerca das derradeiras conseqüências de nossas ações) não se devem ao fato de que somos marionetes nas mãos de um Poder global transcendente (Destino, Necessidade Histórica, Mercado...); ao contrário, devem-se ao fato de que "ninguém está no comando", não existe esse poder, não há um "Outro do Outro" manipulando as cordinhas. Essa opacidade se baseia no próprio fato de que nossa sociedade atual é totalmente "reflexiva", na constatação de que nenhuma Natureza ou Tradição fornece uma base sólida sobre a qual possamos nos apoiar, e até mesmo os mais íntimos de nossos impulsos (orientação sexual, etc.) são cada vez mais vivenciados como coisas que devemos escolher".[8]

---

6 Ibid., p. 63, 64.
7 Ibid., p. 90.
8 Zizek, 2016, p. 353.

331. A LIBERDADE NA SOCIEDADE DE RISCO

"Mai uma vez, longe de ser experimentada como liberdade, essa compulsão a decidir livremente é vivenciada como uma aposta obscena e angustiante, como uma espécie de inversão irônica da predestinação: sou considerado responsável por decisões que me vejo obrigado a tomar sem um conhecimento adequado da situação. A liberdade de decisão do sujeito da "sociedade de risco" não é liberdade de alguém que pode escolher livremente seu destino, mas a liberdade angustiante de alguém que é constantemente compelido a tomar decisões sem ter noção de suas conseqüências".[9]

332. CULTURA E SOCIEDADE DE CONSUMO

"Hoje a cultura consiste em ofertar, e não em proibições; em proposições, não em normas. Como Bourdieu observou, a cultura agora está engajada em fixar tentações e estabelecer estímulos, em atrair e seduzir, não em produzir uma regulação normativa; nas relações públicas e não na supervisão policial; em produzir, semear e plantar novos desejos e necessidades, não no cumprimento do dever. Se há uma coisa para a qual a cultura hoje desempenha o papel de homeostato, esta não é a conservação do estado atual, mas a poderosa demanda por mudança constante (embora, ao contrário da fase Iluminista, se trate de uma mudança sem direção, ou sem um rumo estabelecido de antemão). Seria possível dizer que ela serve nem tanto às estratificações e divisões da sociedade, mas a um mercado de consumo orientado para a rotatividade. (...) A função da cultura não é satisfazer necessidades existentes, mas criar outras – ao mesmo tempo que mantém as necessidades já entranhadas ou permanentemente irrealizadas. Sua principal preocupação é evitar o sentimento de satisfação em seus antigos objetos e encargos, agora transformados em clientes; e, de maneira bem particular, neutralizar sua satisfação total, completa e definitiva, o que não deixaria espaço para outras necessidades e fantasias novas, ainda inalcançadas". [10]

333. A HISTORIOGRAFIA PÓS-MODERNA

"Com a dissolução da organização metafórica, o passado, por sua vez, deixa de ser um todo unitário e torna-se uma soma anárquica (ou "democrática") de *petits récits*, como os chama Lyotard. Com a crescente autonomia das partes constitutivas do passado umas em relação às outras, com a "democratização" do significado histórico, e, se se quiser, com a crítica a uma hierarquização "aristocrática" do passado entre estratos que têm significado central evidente e estratos que não o têm, um passado estruturado de forma historicista deve, finalmente, em terceiro lugar, ceder espaço a um *depthlessness* [falta de

9 Ibid., p. 355.
10 Bauman, 2013, p. 18, 21.

profundidade] pós-moderno (conceito de Fredric Jameson). As diferenciações tão naturais entre o "essencial" e o "contingente", entre ser e parecer, entre estrutura e acontecimento, dão lugar a um passado que é mera superfície e sob o qual não há nenhum sentido oculto a se descobrir".[11]

334. O CONHECIMENTO NA ERA PÓS-MODERNA

"A era pós-moderna, da qual o desconstrucionismo é um atributo, é, então, determinada por um intenso e inexplicado senso de ironia situado no pressuposto desaparecimento das certezas do conhecimento objetivo. Na pós-modernidade, as disciplinas são vistas como práticas histórico-culturais (metanarrativas) ou cânones que não pretendem produzir a verdade e o conhecimento imparcial, mas antes sustentar a dispensa presente ou prospectiva de domínio e subordinação. Na perspectiva pós-moderna ou desconstrucionista, a ciência objetiva não é objetiva, não sectária, universal e transcendente, mas ela legitima as formas presentes dominantes da civilização ocidental. Lyotard, Foucault, Barthes e Derrida argumentaram que nós somos incapazes de representar a realidade com exatidão na linguagem e que não podemos, portanto, assumir que a objetividade é praticável, nem devemos aceitar a teoria da correspondência do conhecimento ou o positivismo lógico de Popper".[12]

335. A LINGUAGEM E A ESCRITA DA HISTÓRIA NO PÓS-MODERNO

"Tal como a escrita da História pós-moderna não pode ser considerada mera expressão de uma nova consciência histórica, de vez que aprofundou nosso conhecimento a respeito de alguns aspectos da História cultural do mundo ocidental, assim também a historiografia pós-moderna refinou nossa percepção sobre aqueles aspectos da escrita da história que não tinham como ser tematizados a partir dos parâmetros oferecidos pela historiografia de tipo epistemológico tradicional. Em certo sentido, perdemos nossa inocência no que diz respeito ao texto, e pela primeira vez tornou-se claro para nós em que medida a representação do passado é co-determinada pelas profundas estruturas ocultas do texto produzido pelo historiador".[13]

336. O PAGANISMO PÓS-MODERNO

"Eis o que caracteriza um ser-no-mundo respeitoso do que é dado. O jogo das aparências não é mais que um simples efeito de moda. Ele é o indício do retorno de uma ética muito antiga que encontra, contemporaneamente, um vigor renovado. *Ethos*, não esqueçamos, é, em seu sentido primeiro, uma capacidade de habitar, da melhor maneira, um lugar dado. Da melhor maneira, isto é, sem explorá-lo à vontade ou devastá-lo à

11 Frank R.Ankersmit, "Historicismo, pós-modernismo e historiografia" In: Malerba, 2008, p. 102.
12 Munslow, 2009, p. 110.
13 Frank R.Ankersmit, "Historicismo, pós-modernismo e historiografia" In: Malerba, 2008, p.109.

vontade. É tal ética que leva a sério o que é e não o que deveria ser (o que é do domínio da moral). Pode-se dizer que a passagem da modernidade à pós-modernidade é a passagem de uma consciência do sujeito à consciência ética (*ethos*). Aquela, desde o jardim do Éden obrigando o homem a ser "mestre e possuidor da natureza", aquela que repousa sobre o "trajeto" que existe entre o homem e o mundo que o cerca. Ou, para dizê-lo em outros termos, como sendo o retorno de um paganismo constante que foi, de forma sustentável, no seio do Ocidente cristão, negado, e que está encontrando um vigor inegável em nossos dias. (...) O paganismo assumido, este, enraíza-se sobre o "dado" natural. Ele pode, eventualmente, usar de astúcia para com ele, mas ainda assim permanece seu tributário. Ele compõe com ele e se ajusta assim a um mundo que não está mais, como o indica o pensamento heideggeriano, simplesmente "à mão" (*Vorhanden*), mas com o qual é preciso contar e, assim, preservar. Encontra-se aí a sensibilidade ecosófica que pode assumir formas políticas – ecologia -, na verdade, ser comercializado: *green washing*, mas que não deixa de traduzir um movimento de fundo de que os efeitos na cultura de todos os dias são cada vez mais evidentes. Comer, vestir-se, morar vão ser cada vez mais determinados pelo retorno de um paganismo assumido".[14]

337. O MUNDO COMO ESPETÁCULO

"Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnóticos. O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente, serve-se da visão como o sentido privilegiado da pessoa humana – o que em outras épocas fora o tato; o sentido mais abstrato, e mais sujeito à mistificação, corresponde à abstração generalizada da sociedade atual. Mas o espetáculo não pode ser identificado pelo simples olhar, mesmo que este esteja acoplado à escuta. Ele escapa à atividade do homem, à reconsideração e à correção de sua obra. É o contrário do diálogo. Sempre que haja representação independente, o espetáculo se reconstitui".[15]

338. O ESPETÁCULO E SEU OBJETO

"Na imagem da feliz unificação da sociedade pelo consumo, a divisão real fica apenas suspensa até a próxima não realização do consumível. Cada produto específico, que deve representar a esperança de um atalho fulgurante para enfim aceder à terra prometida do consumo total, é apresentado cerimoniosamente como a singularidade decisiva [como um "herói", por exemplo]. Mas, como no caso da propagação instantânea da moda de nomes aparentemente aristocráticos que vão ser dados a quase todos os indivíduos de uma

14 Maffesoli, 2016, p. 152, 153.
15 Ibid., p. 18.

mesma faixa etária, o objeto do qual se espera um poder singular só pode ser oferecido à devoção da massa porque foi feito em um número de exemplares suficientemente grande para ser consumido de modo maciço. O caráter prestigioso desse produto decorre apenas do fato de ele ter sido colocado por um momento no centro da vida social, como o mistério revelado da finalidade da produção. O objeto que era prestigioso no espetáculo torna-se vulgar na hora em que entra na casa desse consumidor, ao mesmo tempo que na casa de todos os outros. Revela tarde demais sua pobreza essencial, que lhe vem naturalmente da miséria de sua produção. Mas já aparece um outro objeto que traz a justificativa do sistema e a exigência de ser reconhecido".[16]

339. OS RELACIONAMENTOS DE BOLSO

"No todo, o que aprendem é que o compromisso, e em particular o compromisso a longo prazo, é a maior armadilha a ser evitada no esforço por "relacionar-se". Um especialista informa aos leitores: "Ao se comprometerem, ainda que sem entusiasmo, lembrem-se de que possivelmente estarão fechando a porta a outras possibilidades românticas talvez mais satisfatórias e completas". Outro mostra-se ainda mais insensível: "A longo prazo, as promessas de compromisso são irrelevantes... Como outros investimentos, elas alternam períodos de alta e baixa". E assim, se você deseja "relacionar-se", mantenha distância; se quer usufruir do convívio, não assuma nem exija compromissos. Deixe todas as portas sempre abertas".[17]

340. LIBIDO E CONSUMO

"Depois da época em que a energia sexual tinha de ser sublimada para que a linha de montagem de automóveis se mantivesse em movimento, veio uma época em que a energia sexual precisava ser ampliada e liberada para selecionar qualquer canal que pudesse estar à mão e estimulada a se expandir, de modo que os veículos que saíam da linha de montagem pudessem ser ardentemente desejados como objetos sexuais. Parece que o elo entre a sublimação do instinto-sexual e sua repressão, que Freud considerava condição indispensável de qualquer arranjo social disciplinado, foi rompido. A líquida sociedade moderna descobriu uma forma de explorar a propensão/receptividade humana a sublimar os instintos sexuais sem recorrer à repressão, ou pelo menos limitando-a radicalmente. Isso acontece graças à progressiva desregulação do processo sublimatório, agora difuso e disperso, o tempo todo mudando de direção e guiado pela sedução dos objetos de desejo sexual em oferta, e não por quaisquer pressões coercitivas".[18]

16 Debord, 2011, p. 46.
17 Bauman, 2004, p. 10, 11.
18 Ibid., p. 77, 78.

341. A SOCIABILIDADE PÓS-MODERNA

"O desvanecimento das habilidades de sociabilidade é reforçado e acelerado pela tendência, inspirada no estilo de vida consumista dominante, a tratar os outros seres humanos como objetos de consumo e a julgá-los, segundo o padrão desses objetos, pelo volume de prazer que provavelmente oferecem e em termos de seu "valor monetário". Na melhor das hipóteses, os outros são avaliados como companheiros na atividade essencialmente solitária do consumo, parceiros nas alegrias do consumo, cujas presença e participação ativa podem intensificar esses prazeres. Nesse processo, os valores intrínsecos dos outros como seres humanos singulares (e assim também a preocupação com eles por si mesmos, e por essa singularidade) estão quase desaparecendo de vista. A solidariedade humana é a primeira baixa causada pelo triunfo do mercado consumidor".[19]

342. O VALOR DE IMAGEM

"Esse superinvestimento financeiro na comunicação tem, é claro, uma função explicitamente comercial. Mas também visa criar prestígio, sentido e valor simbólico, dotar os produtos de um valor artístico, cultural, mítico, para além do seu valor utilitário. Estamos no momento em que, por intermédio da comunicação, do *design*, da inovação, a marca se empenha em funcionar à maneira da "assinatura de um artista renomado, atestando que o objeto não é uma mercadoria vulgar, mas um produto raro, incomparável" (Cf. André Gorz, *L'immatériel*). Com o *styling* [maneira de combinar a roupa com acessórios, para deixar o visual mais atraente], a publicidade e a comunicação, os objetos de marca se tornam "cultura", aparecem como produtos "artistas", não substituíveis pelos que têm uma função similar. Graças a essa criação transestética, constrói-se um capital imaterial ou simbólico que infunde sonho, excelência, exclusividade em tudo o que a marca produz. Assim como na arte, é o nome da marca que faz a diferença e o valor do produto. Não se vendem mais produtos, e sim marcas que se apresentam como universos de sentido e de experiência: nova estratégia empresarial que requer despesas de comunicação decuplicadas ao mesmo tempo que novos registros criativos, emocionais e imaginários".[20]

343. O IMPÉRIO DO EFÊMERO

"A aceleração da obsolescência dos produtos é observada em toda parte, um número enorme desses tem uma vida média que não ultrapassa dois anos: os celulares não ficam mais de oito meses no mercado; dois terços dos filmes ficam menos de dois meses em cartaz; mais de 50% dos perfumes desaparecem logo no primeiro ano; a vida média de um livro na livraria é hoje de pouco mais de três meses contra seis há uma geração. O

19 Ibid., p. 97, 98.
20 Lipovetsky; Serroy, 2016, p. 109.

imperativo do novo, exaltado de longa data pela moda e desde o fim do século XIX pelas vanguardas, está hoje incorporado a um capitalismo que se tornou, com isso, artista. O capitalismo transestético é aquele em que a produção é remodelada pelas lógicas-moda do efêmero e da sedução, por um imperativo de renovação e de criatividade perpétuas".[21]

344. ARTE E CONSUMO

"É o que testemunham [Lipovetsky e Serroy haviam comentado sobre "o potencial de rentabilidade que os sonhos, as ficções e as emoções humanas encerram"] as lojas de departamentos e os cartazes publicitários, que são duas grandes manifestações estéticas da primeira fase do capitalismo artista. Em ambos os casos, o trabalho artístico veio em resposta a objetivos estritamente comerciais, às novas necessidades do grande comércio e dos industriais, abrangendo perfeitamente todo o potencial comercial que podiam representar o "cenário", a *mise-em-scène* estética, a sedução dos lugares e das imagens. Foi para maravilhar a clientela e estimular a compra que Boucicaut se empenhou em transformar o *Bom Marché* num palácio de sonho. Foi também para aumentar a notoriedade da marca, superar os concorrentes, aumentar o faturamento que os industriais confiaram a artistas gráficos, desenhistas, pintores a tarefa de produzir cartazes de qualidade artística que estimulassem a imaginação e seduzissem o olhar. Não se trata de apropriação da "crítica artista" moderna, mas de lógica comercial que se vale da atratividade "eterna" e imediata da beleza e da sedução. A loja de departamentos e o anúncio não ilustram sozinhos a utilização das estratégias de sedução no início do capitalismo artista. Também o cinema se construiu logo de saída como uma indústria de sonho, criando estrelas deslumbrantes, oferecendo ao público ficções, emoções, riso, os prazeres da evasão, em outras palavras, apoiando-se em aspirações antropológicas básicas: prazeres, narrativas, imagens, emoções, beleza, sonho".[22]

345. A CRISE DE LEGITIMIDADE DO DISCURSO DA CIÊNCIA

"A "crise" do saber científico, cujos sinais se multiplicam desde o fim do século XIX, não provém de uma proliferação fortuita das ciências, que seria ela mesma o efeito do progresso das técnicas e da expansão do capitalismo. Ela procede da erosão interna do princípio de legitimação do saber. Esta erosão opera no jogo especulativo, e é ela que, ao afrouxar a trama enciclopédica na qual cada ciência devia encontrar seu lugar, deixa-as se emanciparem. (...) Ora, esta legitimação, como vimos, constitui de imediato um problema: entre um enunciado denotativo de valor cognitivo e um enunciado prescritivo de valor prático, a diferença é de pertinência, portanto de competência. Nada prova que, se um enunciado que descreve uma realidade é verdadeiro, o enunciado prescritivo, que

21 Ibid., p. 79, 80.
22 Ibid., p. 122, 123.

terá necessariamente por efeito modificá-la, seja justo. (...) Aqui, o resultado desta divisão da razão em cognitiva ou teórica, de um lado, e prática, do outro, tem por efeito atacar a legitimidade do discurso da ciência, não diretamente, mas indiretamente, revelando que ele é um jogo de linguagem dotado de suas regras próprias (cujas condições *a priori* do conhecimento são em Kant um primeiro esboço), porém sem nenhuma vocação para regulamentar o jogo prático (nem estético, aliás). Ele é assim posto em paridade com os outros".[23]

23 Lyotard, 2011, p. 71, 72.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã In: *Textos escolhidos*. Tradução de Wolfgang Leo Maar [*et. all.*]. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

ADORNO, Theodor W. *Três estudos sobre Hegel*. Tradução de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.

ALMEIDA, Néri de B. Os “Pais da História” e o discurso do método. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de B.; PINHEIRO, Rossana A. B. *A construção da narrativa histórica*: séculos XIX e XX. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Fap-UNIFESP, 2014.

ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. Tradução de Roberto L. Ferreira. São Paulo: Editora da UNESP, 2013.

BADINTER, Elisabeth. *Um amor conquistado*: o mito do amor materno. 5ª Ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos A. Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

BECKETT, Samuel. *Disjecta*: escritos diversos e um fragmento dramático. Tradução de Fábio de S. Andrade. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2022.

BERLIN, Isaiah. *Ideias políticas na era romântica*: ascensão e influência no pensamento moderno. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. Tradução de Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora Brasiliense, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Tradução de Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção*: crítica social do julgamento. 2ª Ed. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. Porto Alegre: Editora Zouk, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*: o que falar quer dizer. Tradução de Sergio Miceli [*et. all.*]. São Paulo: EDUSP, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 8ª Ed. Tradução de Sergio Miceli [et. all]. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1989.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci e o Estado*. 2ª Ed. Tradução de Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

CARR, Edward H. *Que é história?* 9ª Ed. Tradução de Lúcia M. de Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius; LEFORT, Claude; MORIN, Edgar. *Maio de 68*: a brecha. Tradução de Anderson L. da Silva e Martha C. Costa. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano I*: artes de fazer. 22ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COELHO, Maria F. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de B.; PINHEIRO, Rossana A. B. *A construção da narrativa histórica*: séculos XIX e XX. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Fap-UNIFESP, 2014.

COUTINHO, Carlos N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos*: textos e entrevistas – 1975-1995. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016.

DOSSE, François. *A história em migalhas*: dos *Annales* à Nova História. Tradução de Dulce Oliveira A. dos Santos. Bauru: EDUSC, 2003.

DOSSE, François. *A história à prova do tempo*: da história em migalhas ao resgate do sentido. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

DUBY, Georges. *A sociedade cavaleiresca*. Tradução de Antonio de P. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DUBY, Georges. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. 2ª Ed. Tradução de Maria Helena C. Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2012.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*: uma introdução. Tradução de Silvana Vieira e Luís C. Borges. São Paulo: Boitempo Editorial; Editora da UNESP, 1997.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. 3ª Ed. Tradução de Mario Sabino Filho. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Tradução de Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador I*: uma história dos costumes. 2ª Ed. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

FERNANDES, Florestan. *A revolução brasileira*: ensaio de interpretação sociológica. 6ª Ed. Curitiba: Kotter Editorial; São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

FORTES, Carolina C. "O pós-modernismo, Lyotard e a história: a condição pós-moderna e uma tentativa de aproximação ao fazer historiográfico". *Fênix* – Revista de História e Estudos Culturais. V. 11, Ano XI, n. 2, pp. 1-20, julho –dezembro, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito L. C. Romão. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2009.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução de Maria B. Amoroso e José P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 4ª Ed. Tradução de Carlos N. Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRESPAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

GRONDIN, Jean (Org.). *O pensamento de Gadamer*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2ª Ed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2012.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do Outro. 2ª Ed. Tradução de Jacyntho L. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 3ª Ed. Tradução de Paulo Meneses. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HEGEL, Georg W. F. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*: introdução à pesquisa fenomenológica. Tradução de Enio P. Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. Tradução de João V. G. Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2ª Ed. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUSSELL, Bertrand. *A perspectiva científica*. 4ª Ed. Tradução de José Severo de C. Pereira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

JELLINEK, Georg. *A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Tradução de Emerson Garcia. São Paulo: Editora Atlas, 2015.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Tradução de Ivone C. Benedetti [et. all]. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KOJÈVE, Alexandre*. Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos S. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. Tradução de Luiz C. Lima. São Paulo: Editora da UNESP, 2021.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9ª Ed. Tradução de Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Editora perspectiva, 2009.

LAÏDI, Zaki. *A chegada do homem-presente ou da nova condição do tempo*. Tradução de Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. 4ª Ed. Tradução de Carlos I. da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.

LE GOFF, Jacques. *A história deve ser dividida em pedaços?* Tradução de Nícia A. Bonatti. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana F. Borges. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

LE GOFF, Jacques (Org.). *A História nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEFORT, Claude. *A invenção democrática*: os limites da dominação totalitária. Tradução de Isabel M. Loureiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

LÊNIN, Vladimir I. *O Estado e a revolução*. Tradução de Regina M. de Mello e Fausto Cupertino. Rio de Janeiro: Diálogo, 1974.

LÊNIN, Vladimir I. *Que fazer?* Tradução de Kyra Hoppe e Alexandre Roudnikov. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio*: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Therezinha M Deutsch. Barueri: Editora Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A estetização do mundo*: viver na era do capitalismo artista. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero*: a moda e seu destino nas sociedades modernas. Tradução de Maria L. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LOCKE, John. *Cartas sobre tolerância*. Tradução de Jeane B. D. Rangel e Fernando D. Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

LUKÁCS, György. *O romance histórico*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna.* 14ª Ed. Tradução de Ricardo C. Barbosa. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2011.

MAFFESOLI, Michel. *A ordem das coisas*: pensar a pós-modernidade. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MALERBA, Jurandir (Org.). *A história escrita*: teoria e história da historiografia. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

MALERBA, Jurandir (Org.). *História e narrativa*: a ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a "Primeira Década" de Tito Lívio*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 4ª Ed. rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução de Maria C. V. Borba. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

MARROU, Henri-Irénée. *Sobre o conhecimento histórico*. Tradução de Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARX, Karl. *A origem do capital*: a acumulação primitiva. 5ª Ed. Tradução de Walter S. Maia. São Paulo: Global Editora, 1985.

MARX, Karl*. Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria Helena B. Alves. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã I:* Feuerbach. Tradução de José C. Bruni e Marco A. Nogueira. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 3ª Ed. Tradução de José A. Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

MILL, John S. *Sobre a liberdade*. Tradução de Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MONTESQUIEU (Charles de Secondat). *O espírito das leis*. 3ª Ed. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia*: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la. Tradução de Cássio de A. Leite e Débora Landsberg. São Paulo: Companhia da Letras, 2021.

MOURA, Clóvis. *Quilombos*: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2023.

MUNSLOW, Alun. *Desconstruindo a história*. Tradução de Renata G. Nascimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Escritos sobre a história*. Tradução de Noéli C. de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O viajante e sua sombra*. Tradução de Antonio C. Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Lafonte, 2020.

PERELMAN, Chaïm. *Retóricas*. 2ª Ed. Tradução de Maria Ermantina de A. Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história*: operários, mulheres e prisioneiros. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2001.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1972.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. 2ª Ed. Tradução de Dinah de A. Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências I*: em torno da psicanálise. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências II*: hermenêutica. Tradução de Lúcia P. de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*: curso ministrado na Universidade de Strasbourg em 1953-1954. Tradução de Rosemary C. Abilio. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2014a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa III*: o tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa I*: a intriga e a narrativa histórica. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010c.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et all]. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014b.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da História I – Razão histórica*: os fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora da UnB, 2010a.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da História III – História Viva*: formas e funções do conhecimento histórico. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora da UnB, 2010b.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. Tradução de Maria P. Duarte. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SENELLART, Michel. *As artes de governar*: do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SHAW, William H. *Teoria marxista da história*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. Tradução de Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

TODOROV, Tzvetan. *O medo dos bárbaros*: para além do choque das civilizações. Tradução de Guilherme J. de F. Teixeira. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. 3ª Ed. Tradução de Elia F. Edel. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

TRAVERSO, Enzo. *As novas faces do fascismo*: populismo e a extrema direita. Tradução de Mônica Fernandes, Rafael Mello e Raphael L. Seabra. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2011.

TROTSKY, Leon. *Revolução e contrarrevolução*. Tradução de Mário Pedrosa. Rio de Janeiro: Editora Laemmert, 1968.

VÁZQUEZ, Adolfo S. *Filosofia da práxis*. 2ª Ed. Tradução de Luiz F. Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VEYNE, Paul M. *Os gregos acreditavam em seus mitos*? Ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora da UNESP, 2014a.

VEYNE, Paul M. *Como se escreve a história*. 4ª Ed. Tradução de Alda Baltazar e Maria A. Kneipp. Brasília: Editora da UnB, 2014b.

VOLTAIRE. *A filosofia da história*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007c.

VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Tradução de Márcia Valéria M de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2007b.

VOLTAIRE. *O pirronismo da história*. Tradução de Márcia Valéria M de Aguiar. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2007a.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 15ª Ed. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução de Alípio C. de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 2014.

WHITE, Hayden. *Meta-História*: a imaginação histórica do século XIX. Tradução de José L. de Melo. São Paulo: EDUSP, 2008.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Tradução de Caio Liudvig. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. Tradução de André Glaser. São Paulo: Editora da UNESP, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2010.

ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1996.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. Tradução de Maria B. de Medina. São Paulo: Boitempo, 2015.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ZIZEK, Slavoj. *O sujeito incômodo*: o centro ausente da ontologia política. Tradução de Luigi Baricgello. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

Intérpretes de Teoria da História

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

@atenaeditora

www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora

Ano 2024

Intérpretes de Teoria da História

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2024